I MAESTRI DEL PENSIERO

COLLEZIONE DIRETTA DA VALENTINO PICCOLI

Coll. 275-25

E. CHIOCCHETTI, O. F. M.

DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DI MILANO

•••

S. TOMASO

58931

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

EDIZIONI ATHENA

1925

MILANO - VIA VIGENTINA, 7-9

IMPRIMATUR

Trento, 16 Febbraio 1925.

Fr. FULGENZIO GUARDIA
MIN. PROVINCIALE

NIHIL OBSTAT

Trento, 9 marzo 1925.

Dr. FRANCESCO ZOARA
C. ECCL.

IMPRIMATUR

Trento, 10 marzo 1925.

DALLA CURIA P. VESCOVILE
LUD. ECCHELI
VICARIO GENERALE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

TIPOGRAFIA SOCIALE - VARESE

AL MIO PADRE PROVINCIALE

P. FULGENZIO GUARDIA

DEVOTO OMAGGIO FIGLIALE

I. — LA VITA

SOMMARIO: § 1. **Importanza del Tomismo nei tempi presenti.** – § 2. **Nascita e primi studî di S. Tomaso.** – § 3. **Alberto Magno. Piano di lavoro di Alberto Magno e di Tomaso d'Aquino.** – § 4. **Platone e Aristotele nella cultura medioevale.** – § 5. **L'Averroismo e le condanne delle opere aristoteliche.** – § 6. **Insegnamento di S. Tomaso a Parigi. Suo ritorno in Italia. Nuovo insegnamento a Parigi e opposizioni a Sigieri di Brabante.** – § 7. **Ultimi anni. La morte.**

§ 1. — La letteratura che si è venuta e si viene accumulando in questi ultimi anni intorno al nome di S. Tomaso è semplicemente enorme. Un volume non basterebbe per l'elenco. Libri e articoli per dotti e per il gran pubblico; conferenze e panegirici; feste commemorative e numeri unici, tutte le forme di pubblicità letteraria hanno servito e servono a diffondere il nome, la conoscenza del Principe della Scuola. Se ne sono rilevati tutti gli aspetti della vita di fanciullo, di giovane e di adulto, privata e pubblica, si è fatta luce su tutte le manifestazioni del suo pensiero, sugli antecedenti prossimi e remoti che lo hanno preparato e maturato e sull'influsso che esso ha esercitato nei secoli su discepoli e su avversari. Perchè tutto questo splendore di fama? Perchè dopo tanti secoli dalla sua

morte si guarda sempre a Tomaso d'Aquino come a un segno di amore e di contraddizione che non vogliono scemare, come a un indice teso verso orizzonti, che brillano di luce fatua per alcuni, di luce vera per noi, ma che per tutti sono stati e sono gli orizzonti in cui si sono fissati e si fissano gli sguardi speranzosi di milioni di esseri umani, che tendono in alto con la fede e col pensiero per dare l'infinita verità e l'infinito amore alle loro anime assetate? Perchè questa perennità di vita, di ammirazione e di gloria?

Io qui non intendo di indicare tutti i titoli che ha Tomaso d'Aquino all'ammirazione del mondo, ma solo di tracciare le somme linee di quella filosofia che vive nel suo nome, che ha illuminato e improntato le manifestazioni spirituali dei secoli in cui visse e morì e fu chiamato « Santo », e si afferma ancora e sempre più vivace fra le correnti e di contro alle correnti del pensiero moderno....

§ 2. — Tomaso d'Aquino nacque nel 1225 a Roccasecca dal conte Landolfo d'Aquino e da Teodora dei conti di Chieti. A cinque anni fu condotto nel vicino convento di Montecassino e dato ad educare all'abate Sinibaldo suo zio. A Montecassino poterono svilupparsi i germi di religiosità e di pietà deposti nella piccola grande anima dalla pietà amorosa della madre: nel silenzio e nella ritiratezza si sono sempre formate le anime predisposte alla contemplazione. Non conosciamo della dimora di Tomaso a Montecassino

che un tratto di vita, breve tratto che ci dice infinite cose: il fanciullo non si stancava mai di domandare ai monaci: *Chi è Dio?* Dio sarà il centro, la base e il vertice della sua speculazione filosofico-teologica; ne svilupperà il concetto sotto la guida di Aristotele, di Platone, di Agostino e di Anselmo, ma lo sviluppo iniziale quel concetto lo ebbe nella pace solenne e meditativa di Montecassino. Nel 1236 andò a Napoli per dedicarsi allo studio delle arti liberali del Trivio: Grammatica, Retorica, Dialettica, e del Quadrivio: Aritmetica, Geometria, Astronomia e Musica. Già dotto e desideroso di altra dottrina, fu attratto dall'unico Ordine religioso che coltivava per regola la scienza e la predicazione apologetica e dava importanza capitale all'indirizzo scentifico negli studi di filosofia e di teologia: l'Ordine Domenicano. Vestì l'abito di S. Domenico nel 1243 in S. Domenico Maggiore di Napoli. È inutile che c'indugiamo a narrare le contraddizioni e le persecuzioni che suscitò nella famiglia la decisione di Tomaso e dire della forza indomita di volontà ch'egli seppe mostrare nel mettere in esecuzione il suo piano di vita religiosa. Vinse, e nel 1245 lo troviamo in quella ch'era stata chiamata la « Città dei filosofi » e la « prima scuola del sapere teologico », Parigi.

Conobbe e ascoltò per tre anni il grande confratello tedesco Alberto Magno che seguì poi a Colonia dove studiò teologia per altri quattro anni sotto la sua direzione.

§ 3. — Alberto di Bollstadt si era proposto di adattare le dottrine di Aristotele alla mentalità cristiana, dopo che questa si era abbeverata lungamente alle dottrine di Platone attraverso S. Agostino. Si distingueva per il suo spirito universale al quale non restava estranea alcuna manifestazione letteraria del tempo: simile in questo allo Stagirita, che voleva dare in tutta la ricchezza al suo mondo cristiano cattolico. Egli scrive infatti: *Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam et metaphysicam et matematicam) facere latinis intelligibiles.* E ancora: «È nostra intenzione nella scienza naturale di andare incontro ai desiderî dei confratelli dell'Ordine nostro, che ci pregano da più anni di offrir loro un libro tale intorno alle scienze fisiche, col quale possano intendere la scienza della natura e comprendere i libri di Aristotele.» E concepisce il disegno di comporre tanti libri quanti allora erano attribuiti ad Aristotele e di chiamarli con nomi aristotelici: *Perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles.* Accanto a molte opere naturali e filosofiche, Alberto Magno scrisse libri di teologia e di ascetica che Tomaso sfrutterà per la sua *Somma*, per i suoi *Opuscoli* e per i suoi *Commentari*. L'Intrapresa di Alberto il Grande, di fondare la speculazione su base aristotelica, è forse motivata anche dal desiderio di rovinare dalle fondamenta certe dottrine che sembravano o erano infette di panteismo e specialmente di confutare la dottrina averroistica dell'intelletto? È questa

l'opinione che viene abbracciata da un numero ogni dì crescente di cultori della filosofia medioevale.

§ 4. — Dare Aristotele al mondo cristiano! La speculazione metafisica cristiana era stata fino al secolo XII e al principio del secolo XIII essenzialmente platonica, dopo che S. Agostino si era servito di Platone per la formulazione e la dimostrazione razionale delle verità religiose e morali del Cristianesimo. Non che Aristotele fosse sconosciuto allora. Già Boezio (480–525) aveva concepito l'idea di rendere accessibili al mondo latino tutti i libri di Aristotele e di Platone e dimostrare la concordia fondamentale dei due pensatori nei punti essenziali della filosofia; Pietro Abelardo (1079–1142) riconosce in Aristotele il maestro sommo nell'arte della dialettica e si professa aristotelico; e alcune opere logiche di Aristotele, specialmente le *Cathegoriæ* e il *De interpretatione*, erano entrate già da tempo nella cultura filosofica delle scuole e diventate patrimonio comune. Aristotele non suscitava nè opposizioni nè sospetti finchè era solo «il più grande dialettico»; ma quando, a cominciare dalla metà del secolo XIII, cominciò a contendere il primato al platonismo agostiniano, la concezione delle cose e della vita del filosofo di Stagira; quando attraverso traduzioni dall'arabo e dal greco il nuovo mondo aristotelico si affermò, in più punti, diverso e opposto a quello di Platone, allora fu gridato l'allarme e creati ostacoli d'ogni genere all'avanzarsi ga-

gliardo del peripatetismo. Si sentiva — dice il Gilson nel suo libro *La philosophie de S. Bonaventure* — di trovarsi, in faccia ad Aristotele e Platone, davanti a due attitudini mentali irriducibili, che generano due opposte interpretazioni dell' universo: l'universo di Aristotele, nato da un pensiero che cerca la ragione sufficiente delle cose nelle cose stesse, stacca il mondo da Dio; l'universo di Platone, interpretato da S. Agostino, inserisce fra Dio e le cose il mezzo termine delle idee; è l'universo delle immagini, il mondo di di cui le cose sono insieme copie e segni, senza natura autonoma propria, essenzialmente dipendenti, relative, che incitano il pensiero a cercare al di là delle cose e al di là del pensiero la loro ragione. Siamo in presenza di due prospettive opposte: una, la platonica, cristiana nello spirito, l'altra, l'aristotelica, anticristiana. Essenzialmente pagana nella tendenza a fermarsi alle cose, a spiegar le cose con le cose, la filosofia di Aristotele è una filosofia terrena della natura, mentre la filosofia di Platone è una filosofia dell'al di là, ponendo la ragione delle cose fuori delle cose stesse e orientandosi così verso la sopranatura. Non nega Aristotele la Provvidenza, non ammette la eternità del mondo e, per conseguenza, non spoglia il mondo di ogni finalità? Errori questi che non si trovano in Platone. E allora, se Platone è più vicino al Cristianesimo, più affine allo spirito e alla lettera del vangelo e alle dottrine della Chiesa, di Aristotele, perchè posporlo a questo? I Padri non sono plato-

nici quando si tratta di fare l'apologia razionale delle verità religiose? Non è, sopra tutti gli altri, platonico S. Agostino?

E non ho enumerato tutte le gravi difficoltà di ambiente che si opponevano al tentativo di Alberto Magno di rinnovare la speculazione e l'apologetica su basi aristoteliche. Coll'entrare graduale della filosofia araba nel mondo latino s'erano diffusi parecchi errori che con essa erano congiunti e che passavano sotto il nome di Aristotele. È noto quel movimento di pensiero, che dal nome del suo principale rappresentante, è chiamato averroismo e che negava l'immortalità dell'anima individuale, in quanto l'anima di ciascuno di noi non è partecipe della immaterialità dell'intelligenza: «l'intelligenza non le si comunica che temporaneamente con una divina folgorazione dall'alto nell'atto in cui l'anima effettivamente pensa e medita»; — che degradava l'umanità al livello o quasi dell'animalità e non la sollevava su questa che per farne un veicolo panteistico della divinità.

§ 5. — Ma quello che più scandalizzava, e a ragione, i teologi e i filosofi di allora, era la dottrina della doppia verità, che Averroè, il grande commentatore di Aristotele, e in base ai principî di Aristotele, aveva almeno implicitamente insegnata. Si può riassumere così: «Secondo Averroè prima viene svolto il sapere senza il minimo riguardo alla religione. Senza alcun passaggio sono quindi introdotte le verità della

religione, le quali vengono ciecamente accolte come una rivelazione imposta da Dio, sieno pur esse nel più aspro contrasto con i risultati della ricerca scientifica. » Così si veniva logicamente alla nota dottrina della duplice verità, che sarà svolta più tardi, secondo la quale può essere in teologia falso ciò che in filosofia è vero e inversamente. Onde « una scissione interiore dello spirito e il pericolo che il mondo della fede apparisca come qualche cosa che viene accolto solo per autorità e che manca di una verità propria interiore », come dice bene l'Eucken (1).

Tutti questi errori, fatti passare a ragione e a torto coll'autorità del gran nome di Aristotele, provocarono una reazione viva contro il filosofo di Stagira e perfino, nel 1215 e nel 1231, delle condanne da parte dell'autorità ecclesiastica. Per rimettere in onore nelle scuole cattoliche l'aristotelismo, cioè le dottrine fisiche e metafisiche di Aristotele, era necessario condannare gli errori veri dello Stagirita, mostrare che parecchie dottrine non erano di Aristotele, ma derivavano dai commentatori; era necessario sopratutto far vedere, con una sistemazione originale della verità religiosa e filosofica a base di peripatetismo, che

(1) Nel 1270 Stefano Tempier, Vescovo di Parigi, faceva condannare parecchie proposizioni averroistiche; eccone alcune: 1. *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.* - 2. *Quod ista est falsa et impropria: homo intelligit.* - 3. *Quod voluntas hominum ex necessitate vult vel eligit.* - 5. *Quod mundus est aeternus.* - 12. *Quod humani actus non reguntur providentia Dei.* - 13. *Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.*

Aristotele dava un indirizzo migliore di quello di Platone alla ricerca della verità e alla dimostrazione di essa, e porgeva argomenti più validi alla fondazione del sistema filosofico-teologico che veniva maturandosi nelle scuole attraverso alle più svariate e alle volte opposte concezioni del mondo e della costituzione dell'uomo. Era necessario rendere evidente col fatto, con una *Somma*, che i principî del genuino aristotelismo si potevano elaborare in funzione del pensiero tradizionale e che questo pensiero non subiva nè menomazione nè nocumento coll'essere innestato, fin dove era possibile, sul vecchio tronco robusto e ben piantato della filosofia peripatetica. Del resto non si trattava di rinunziare a Platone e specialmente ad Agostino, ma solo d'interpretarli nuovamente e di utilizzarli in una nuova forma di sistemazione. Alberto Magno non ha compìto questo lavoro che in piccola parte; egli si è limitato a parafrasare Aristotele, a spogliarne i pensieri dai commenti arabi e giudaici, opponendo a questi magistrali confutazioni, e a completare ed emendare molte dottrine aristoteliche nel senso della Scuola. Manca nella sintesi albertina, come è stato osservato, la sistemazione e la fusione degli elementi. Il celebre Mandonnet riassume con queste parole l'opera e la influenza di Alberto nella filosofia posteriore: « La gloria e l'influenza di Alberto consistono meno nella costruzione di un sistema filosofico originale che nella sagacità e nello sforzo da lui spiegato per far

conoscere alla società letteraria del medio-evo la somma delle conoscenze umane ormai acquisite, creare una nuova e vigorosa spinta intellettuale nel suo secolo e guadagnare definitivamente ad Aristotele i migliori spiriti del medio-evo. » Alberto Magno ha spianato la via a Tomaso d'Aquino.

§ 6. — Il quale nel 1252 torna a Parigi e inaugura il suo insegnamento guadagnando un po' alla volta, e specialmente dopo aver ricevuto nel 1256 la *licentia docendi*, professori e scolari con la sua infaticabile attività di scrittore e di maestro, coll'energia di uno spirito superiore che egli mostrava nella difesa e nella elaborazione della verità tradizionale su base aristotelica. Il suo biografo Guglielmo di Tocco ci fa sapere che in Tomaso si ammirava sopra tutto la originalità, la modernità e l'indipendenza delle dottrine: « Nelle sue lezioni ha prodotto articoli nuovi, inaugurato un nuovo e chiaro metodo di ricerca scientifica e di soluzioni, sviluppati nuovi argomenti nelle dimostrazioni. Ogni ascoltatore che lo sentiva insegnare tali cose nuove e sciogliere dubbi e difficoltà con nuovi argomenti era certo che Dio aveva illuminato con raggi di nuova luce un tale pensatore. » Nel 1260 dovette tornare in Italia. Alla corte di Urbano IV, Tomaso potè conoscere il confratello filologo Guglielmo di Moerbeke, che, dietro suggerimento e incarico dell' Aquinate, si assunse di preparare una traduzione diretta dal greco degli scritti di Aristotele.

Era una necessità. Le traduzioni aristoteliche dall'arabo di un Michele Scoto e d'altri, che avevano servito ad Alberto Magno, erano poco degne di fede. D'ora innanzi Tomaso potrà scrivere i suoi *Commenti ad Aristotele,* gli *Opuscoli* e la *Somma teologica* sopra un fondamento aristotelico sicuro. Sappiamo che la traduzione di Guglielmo di Moerbeke non soddisfece le esigenze di quel filologo incontentabile che era il francescano Ruggero Bacone, ma la posterità ha riconosciuto che, fatte poche eccezioni, Tomaso d'Aquino ha potuto con essa esporre e interpretare fedelmente Aristotele. Nel 1269 fu richiamato all'Università di Parigi, dove ebbe a combattere contro l'averroismo rappresentato da Sigieri di Brabante. Possedendo in comune cogli averroisti i principî filosofici dell'aristotelismo, S. Tomaso doveva provare vivamente la necessità di distinguersene; ecco perchè combatte la dottrina dell'unità dell'intelletto, professata con altri errori da Sigieri di Brabante, maestro nella facoltà delle arti a Parigi: quel « Sigieri che, leggendo nel vico degli Strami, sillogizzò insidiosi veri », — come l'ha presentato Dante.

Sigieri era il capo spirituale latino dell'averroismo. Tomaso scrisse in quell'occasione l'opuscolo tanto rinomato *De unitate intellectus contra Averroistas.* Egli è pienamente conscio della forza delle sue argomentazioni e di quella dei suoi consenzienti, tutte a base di ragione, adotte contro l'averroismo, tanto che l'opuscolo termina con una sfida: *Si quis glo-*

riabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis ordinis judicare, sed contra hoc scriptum scribat, si audeat, e insorgeranno con me altri avversari dell' errore in difesa della verità. »

Era tornato a Parigi, Tomaso d'Aquino, anche per difendere il suo aristotelismo e quello di Alberto Magno, contro la corrente platonico-agostiniana, di cui si erano fatti i più strenui difensori i francescani della scuola di Alessandro di Hales e di S. Bonaventura, l'amico dell'Aquinate (1).

§ 7. — Nel 1272 lo troviamo di nuovo in Italia e precisamente a Napoli, ancora come maestro nello studio *generale* di teologia recentemente aperto. Da Napoli, nel 1274, si mette in viaggio per Lione, mandatovi da Papa Gregorio X a prender parte al Concilio che vi si celebrava; ma arrivato a Fossanova (tra Na-

(1) Il più accanito avversario è il francescano Guglielmo Peckam, maestro all'Università di Parigi e reggente della scuola dei Frati Minori. In una lettera egli aveva additato i punti in cui la dottrina tradizionale si scostava dalle dottrine nuove. Scrive: « *Quae sit solidior et sanior doctrina vel filiorum sancti Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri et fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervet, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus coeli.* »

poli e Roma) fu preso da malore e morì. Sul letto di morte, nel ricevere l'Eucarestia, uscì in queste parole: « Io ricevo Te, prezzo della salute dell'anima mia. Per amore di Te ho studiato, ho passato vegliando le notti e mi sono affaticato: Te ho predicato e insegnato. Mai ho detto qualche cosa contro di Te, ma se, senza saperlo, mi fossi espresso scorrettamente intorno a questo Sacramento, lo sottometto al giudizio della Santa Chiesa Romana, nella cui obbedienza ora parto da questo mondo. »

II. — FILOSOFIA E TEOLOGIA

SOMMARIO: § 1. Natura e divisione della Filosofia. – § 2. Verità di fede e verità di ragione; relazioni tra Teologia e Filosofia. – § 3. Origine trascendente dei concetti della ragione: corrispondenza fra le leggi dell'Essere e le leggi del pensiero.

§ 1. — In un bellissimo passo S. Tomaso ci spiega la natura e la ragione della filosofia, ne indica le parti, e l'importanza di ciascuna: « Al sapiente spetta ordinare. E la ragione si è che la sapienza è specialmente perfezione di ragione, della quale è proprio conoscere l'ordine; poichè sebbene le virtù sensitive conoscano alcune cose in modo assoluto, l'ordine fra l'una e l'una non lo conosce che l'intelletto e la ragione. Così, secondo i diversi ordini che la ragione considera, sono diverse scienze.

« L'ordine che la ragione, considerando, produce nel proprio atto, appartiene alla filosofia razionale (ossia alla *logica)*, che propriamente considera l'ordine delle parti del discorso fra di loro e l'ordine dei principî sia fra di loro stessi, sia rispetto alle conclusioni.

« Alla filosofia naturale (cioè alla *fisica)* spetta il considerare l'ordine delle cose che la ragione umana

considera, ma non fa; e così nella filosofia stessa naturale noi comprendiamo anche la *metafisica*.

« L'ordine delle azioni volontarie vien considerato dalla filosofia morale, che si divide in tre parti: la prima considera le operazioni dell'individuo in ordine al fine e si chiama *monastica;* la seconda considera le operazioni della moltitudine domestica e si chiama *economica;* la terza considera le operazioni della moltitudine civile ed è la *politica*. »

§ 2. — Nella economia intellettuale e morale cattolica vi sono due specie di verità: verità della ragione e verità della rivelazione; della ragione, organo della filosofia, e della rivelazione, organo della fede. A queste conviene aggiungere una terza specie: verità comuni alla ragione e alla rivelazione, che sono, sotto aspetti diversi, naturali e soprannaturali insieme. San Tomaso, affacciandosi alla speculazione filosofica, sente di dover delimitare le competenze di fronte alla speculazione teologica. I rapporti tra filosofia e teologia erano già stati studiati quando Tomaso entrò nel mondo filosofico-teologico; devono esser note le teorie di S. Agostino e di S. Anselmo di Aosta, per non accennare che a due grandi precursori della Scolastica « tutta spiegata », per dirla con frase vichiana. Ma nessuno prima e meglio di S. Tomaso ha fuso questa dottrina in un sistema compiuto, dandole vero valore filosofico; nessuno l'ha messa più in luce, nel

complesso delle dottrine della scolastica giunta al suo massimo apogeo, contro non comuni avversari.

Vediamo come *la filosofia è distinta dalla teologia:* poichè è questa la verità pregiudiziale. Dice S. Tomaso: « I Teologi chiamano naturale la filosofia; ciò vuol dire che essa appartiene a quell'ordine di conoscenze che la ragione può conquistare con le proprie forze; conoscenze che si oppongono a quelle che sorpassano le forze e le esigenze della natura creata, e che perciò si chiamano soprannaturali e che si riferiscono a verità proposte alla nostra fede dalla rivelazione divina e sono oggetto della teologia cristiana. »

Contro la distinzione formale della filosofia dalla teologia professata da Alberto Magno e da S. Tomaso, si schierano i Francescani della prima scuola con a capo S. Bonaventura.

Secondo S. Bonaventura la filosofia non possiede alcun contenuto sul quale la teologia non eserciti la sua giurisdizione. Se il Cristo è il nostro unico Maestro, non è dunque nè Aristotele nè Platone a rappresentare la vera saggezza. Agostino la possedeva e la possedeva perchè era illuminato dalla rivelazione. Cristo è il nostro solo Maestro in quanto alla causa dell'essere, alla ragione di conoscere e all'ordine di vita. Tutte le vere filosofie — scrive il Gilson, esponendo S. Bonaventura — non sono tali se non perchè la ragione che le ha elaborate s'e trovata confortata da un soccorso soprannaturale. S. Bonaventura mette sempre in questione l'esistenza di una filosofia sepa-

rata. Per lui, come s'è detto, Cristo è il *medium omnium scientiarum*. « L'albertino-tomismo s' inganna, secondo S. Bonaventura, perchè, se esso pone il Cristo nel mezzo della teologia, non lo pone nel mezzo della filosofia. » Un errore fondamentale secondo lui vizia tutta questa nuova corrente: l'illusione di una filosofia separata. Qualche volta S. Bonaventura ha frasi violente contro questa filosofia naturale separata.

Nonostante questa ed altre critiche, le idee di S. Tomaso sull' argomento acquistarono sempre maggiore autorità e diventarono predominanti nelle scuole cattoliche.

Si capisce che, anche secondo S. Tomaso, le scienze umane e le dottrine rivelate non sono senza rapporto: non esistono tutte nello stesso soggetto, nell'anima cioè dell' uomo, del filosofo cristiano? I rapporti s'indovinano. Ogni grado della realtà ha il proprio diritto, dice bene l'Eucken, nello spirito di S. Tomaso; il grado inferiore deve potersi svolgere secondo il suo particolare carattere senza essere turbato dai gradi superiori. Come vi è un regno particolare della natura, così è riconosciuto anche il còmpito autonomo della conoscenza naturale. D' altra parte Dio è l'autore di tutte due le specie di conoscenza, così della naturale come della rivelata. Egli non ci parla soltanto attraverso i profeti Gesù e la Chiesa, attraverso alla Scrittura e alla tradizione, ma anche per mezzo della natura e dello spirito umano. Ora è

possibile che Dio contraddica a se stesso creando un conflitto tra due organi della verità che ci vengono da Lui?

Da questi principî derivano delle conseguenze di somma importanza:

1. — La filosofia ha un'esistenza propria formalmente indipendente da ogni autorità;

2. — Tra la fede e la ragione deve esistere perfetta armonia. *Ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturali cognitioni esse contraria.* Una proposizione che fosse in contraddizione manifesta con una dottrina manifestamente rivelata non può essere che un errore, e repudiarlo è fare opera di ragione.

Non posso dilungarmi. Ma non possiamo non rilevare l'importanza di questa dottrina contro l'averroismo che ai tempi di Tomaso professava la dottrina della duplice verità, e quindi il suo esplicito carattere polemico.

§ 3. — Come può esistere un rapporto fra queste due specie di conoscenza senza che influiscano l'una su l'altra? E quale è il loro mutuo influsso?

Ecco: noi possiamo filosoficamente dimostrare quelle verità di ragione — l'esistenza di Dio, il monoteismo, ecc. — che formano i presupposti necessari della fede.

Noi possiamo, con analogie prese dalle creature,

rendere intelligibili, sebbene non comprensibili, i misteri della fede.

Noi possiamo dimostrare falsi o non convincenti gli argomenti addotti contro le verità rivelate. In altre parole: la filosofia può aiutare la fede: « fornendole i motivi di credibilità e stabilendone i preamboli; fornendo le analogie che ci rendono atti a rappresentare a noi stessi ed ad altri le verità dell' ordine soprannaturale; risolvendo le obbiezioni che gli avversari della fede muovono contro le verità rivelate ». D'altra parte la fede fortifica la ragione e la supplisce. Non ci apre essa un mondo nuovo di verità, superiore come è alla ragione? Non ci afferma delle cose che la ragione non può raggiungere, verità e cose che confermano molte idee intorno a Dio e intorno all'uomo? La mente umana per quanto lontano spieghi il suo volo, non potrà mai « ficcare il viso al fondo » dell'essere; arrivata a certo punto deve fermarsi impotente. Ebbene, dove finisce la conoscenza per ragione, incomincia quella per fede, che non distrugge la prima, ma dà ad essa nuove ali e nuovo vigore con certezze nuove ed apre un orizzonte di visioni insospettate. Autonome nel senso che il motivo supremo dell'una è l'*evidenza intrinseca* e il motivo ultimo dell'altra l'*autorità* di Dio, procedono legate come la grazia è legata alla natura; procedono come due conoscenze sorelle che hanno l'una e l'altra Dio per autore infallibile: « il filosofo-cristiano può interrogare — è stato scritto — liberamente la natura e la conoscenza e seguire la

direzione della ragione, nella sicurezza che i suoi responsi, se sono veramente di *ragione*, non saranno mai erronei. E quando le conclusioni della pretesa ragione vengano a trovarsi in contrasto con la rivelazione, la ragione stessa deve voler ritornare su i suoi passi e mettersi in accordo con la *superiore*, sebbene *negativa*, *norma* della verità. Nè fusione, dunque, nè confusione, ma distinzione e rapporto di armonia fra queste due conoscenze che s'incontrano in Dio, l'una ascendendo, l'altra discendendo. *Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit.*

Se Dio è autore della ragione, dunque la verità naturale è accessibile all'uomo. Non tende l'uomo alla verità? Non vi tende per impulso naturale? Orbene: *naturale desiderium non potest esse inane.* Non dubita S. Tomaso della potenza della ragione a conoscere la verità, come non dubita dei primi principî. *Quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare.* Dio è autore della nostra natura e, come tale, ha creato l'intelletto con delle forze che, esplicandosi al contatto con la realtà, passando dalla potenza all'atto, diventeranno i primi principî di ragione. E la verità dei principî è oggettiva; il loro fondamento non è in noi ma fuori di noi, nella causa esemplare che ci ha fatti a sua immagine e somiglianza. Come dalla verità dell'intelletto divino discendono nell'intelligenza

angelica le specie innate delle cose, per cui essa conosce tutto, così dalla verità dell' intelletto divino, come da suo esemplare, scende nell'intelligenza nostra la verità dei primi principî, per cui noi giudichiamo di tutto, ha scritto S. Tomaso nell'opuscolo *De veritate*. Niente innatismo: — la dottrina delle idee innate toglie ogni valore al processo acquisitivo della conoscenza e fa del sapere un inesplicabile possesso umano; — niente ontologismo, per l'uomo; noi non abbiamo innate che le leggi dell'umanità che diventano principî al contatto con la realtà umana e extraumana; ci vengono da Dio solo nel senso che Dio è autore della nostra natura e delle sue leggi. In questo senso, ma solo in questo senso, dice ancora S. Tomaso: « Dio è la causa della scienza umana nel modo più eccellente, perchè egli ha illustrato l'anima stessa della luce intellettuale e, inoltre, le ha impresso la notizia dei primi principî, che sono — si noti — non ancora sapere, ma come i seminari del sapere. » Tutto, nell' ordine naturale, deve conquistarsi l' uomo, anche la notizia dei principî fondamentali. Ma tutto conquista, intellettualmente, seguendo l'impulso naturale alla verità e le leggi dell'intelligenza, l'uno e le altre messeci da Dio nell'anima. Dunque l'intelligenza o la ragione che opera seguendo le proprie leggi non sbaglia. *Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet; quidquid igitur principiis hujus-*

modi contrarium est, (ma solo questo) *est divinae sapientiae contrarium,* è cioè falso; è vero invece ciò che è ad essi conforme. Non bisogna dimenticare che, per S. Tomaso, le leggi del pensiero sono anche le leggi dell'essere.

Ecco perchè il suo concettualismo non è concettualismo logico ma concettualismo realistico.

Stabilita così l'autorità e l'oggettività della ragione con le sue leggi, sulla ragione e con la ragione si può fondare sicuramente il sistema della verità naturale dell'uomo, del mondo, di Dio.

III. — L'UOMO E IL MONDO

SOMMARIO: § 1. **Lo studio dell'uomo in S. Tomaso.** – § 2. **L'anima come entelechia; creazionismo.** – § 3. **Anima e corpo.** – § 4. **Teoria della conoscenza.** – § 5. **Il Mondo: sua essenza razionale.** – § 6. **Forma e materia.**

§ 1. — L'uomo è un'unità di natura composta di spirito e di materia. Nello studio dell'uomo S. Tomaso procede da metafisico; ma, come è stato osservato, non manca l'orientazione empirica. La sua teoria dei sentimenti, la sua dottrina della memoria e degli esercizi che la sviluppano, come pure le sue osservazioni sul processo dell'apprendere e dell'insegnare, mostrano che S. Tomaso conosce assai bene, come del resto gli altri grandi scolastici, l'analisi introspettiva della vita dell'anima. L'antropologia di S. Tomaso si compendia quasi tutta in due capi di dottrina: — *l'essenza dell'anima e il rapporto dell'anima col corpo.*

Noi ci moviamo, noi conosciamo: ecco le due principali attività e manifestazioni della vita. Ebbene, il principio immanente di queste e delle altre attività vitali dell'uomo è *l'anima* razionale. Le forme più alte inchiudono e spiegano le più basse, come

pure le forme più perfette hanno maggiore varietà e numero di operazioni delle meno perfette. Negli animali bruti che, per la forma, sono più perfetti delle piante, l'anima sensitiva è principio immanente e delle funzioni proprie della sensibilità e di quelle della vegetazione. Nell'uomo l'anima razionale, che costituisce la forma più alta, è il principio anche della vita sensitiva e di quella organica. È, questa di S. Tomaso, una dottrina delle più importanti sebbene delle più combattute nel medio evo.

§ 2. — L'anima non è dunque corpo ma *entelechia*, atto del corpo nel senso aristotelico della parola; ciò per cui il corpo vive, si muove. Non mi fermo ad addurre gli argomenti con cui Tomaso d'Aquino dimostra l'unità, l'immaterialità, la sostanzialità e la spiritualità dell'anima umana. Gli argomenti s'ispirano, sin dove è possibile, ad Aristotele. Dalla spiritualità e sostanzialità dell'anima deriva la sua indistruttibilità e immortalità. A proposito della immaterialità e immortalità Aristotele non si era espresso molto chiaramente; Tomaso trae gli argomenti a provare l'una e l'altra dalla tradizione, dal Fedone di Platone e dai principî e dottrine fondamentali del suo sistema. Ecco, per esempio, uno degli argomenti addotti a prova della immortalità: — Un composto è soggetto a corruzione *per sè* per la perdita della forma che gli dà l'essere; mentre la forma, sebbene incorruttibile *per sè*, può essere corruttibile *per ac-*

cidens, cioè è soggetta a distruzione se il composto esiste solo per essa, ed essa non ha esistenza indipendente dal composto. Ora l'anima è forma; perciò non è corruttibile *per sè* — la forma è atto cui compete l'essere per definizione; è forma indipendente dal corpo nelle sue operazioni più alte e quindi è indipendente da esso nel suo essere; perciò non è corruttibile neanche *per accidens*; dunque non è soggetta a corruzione nè *per sè* nè *per accidens*: dunque è immortale.

Se l'anima è immortale è anche *creata*. Infatti non può essere prodotta dalla materia: può una causa materiale produrre un effetto immateriale? Per la stessa ragione nessun agente può trarla dalla potenza della materia: dunque è creata. Quando è creata? Ecco la questione dell'origine dell'anima umana. Il primo filosofo cristiano d'occidente, che affermò nettamente, senza esitazione, il *creazionismo*, cioè la dottrina che l'anima è creata quando viene infusa nel corpo — *infundendo creatur et creando infunditur* — e che contribuì quindi potentemente a por fine al *traducianismo e al generazionismo* — secondo il quale l'anima viene dai genitori — è stato Guglielmo di Champeaux (1071–1121). Tomaso d'Aquino è, si capisce, creazionista, mentre S. Agostino, fra gli altri, pur dichiarando libere tutte due le opinioni, tendeva almeno, in una epoca della sua vita, al generazionismo: « L'anima umana *non potest fieri ex materia praejacente, neque corporali, quia sic esset naturae*

corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales tramutarentur: dunque non può aver origine che per creazione. L'anima umana è creata al momento della concezione, o nel corso della vita embrionale, dopochè, prima un principio di vita organica, poi un'anima sensitiva, hanno dato all'embrione la perfezione che sono capaci di comunicargli? S. Tomaso sta per la seconda opinione: « *dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva corruptis formis praeexistentibus.* » Dante fa sua questa dottrina:

.....sappi, che sì tosto come al feto
l'articular del cerebro è perfetto,
lo Motor primo a lui si volge lieto
sovra tant'arte di natura, e spira
spirito novo, di vertù repleto,
che ciò che trova attivo quivi, tira
in sua sustanzia, e fassi un'alma sola,
che vive e sente e sè in sè rigira. (1)

§ 3. — L'anima dunque è superiore alla materia: nelle più alte operazioni della mente è intrinsecamente indipendente dal corpo ed è capace di sopravvivere ad esso. Ma a questa, che è dottrina stabilita su solidi argomenti, fa riscontro un'altra dottrina che pare le si opponga: non si ha operazione dell'anima, per quanto alta, in cui il corpo non abbia

(1) PURG. XXV, 68-75 (Lez. vandelliana).

la sua parte e si pone la domanda, che cosa è l'anima in rapporto col corpo e il corpo in rapporto con l'anima?

Si dice tutto con una parola: fra il corpo e l'anima vi è *unione sostanziale*, ma l'anima non si esaurisce con l'essere forma del corpo. Non vi sono principî intermedi tra l'anima e il corpo; non esistono tre forme di esistenza, la vegetativa, la sensitiva, la razionale, delle quali l'ultima sia congiunta al corpo solo mediante le altre, come ammettono certe scuole: l'anima, per Tomaso, è un'unica forma, forma razionale nel modo detto, congiunta immediatamente al corpo; essa è, ripeto, il principio unico di tutte le funzioni psichiche in senso lato: non meno delle sensibili e delle vegetative che delle intellettive: non riconduce l'uomo a un unico principio tutte le diverse sue attività? Ma l'anima non si esaurisce, per così dire, nel formare il corpo, come le forme inferiori esauriscono la loro potenzialità nell'essere forme di quel determinato essere di quella data specie; l'anima è più che semplicemente forma del corpo.

Mi permetto di parafrasare col Mercier un bellissimo passo di S. Tomaso: « L'anima umana comunica al corpo l'essere corporale, la vita, la sensibilità che possiede di fatto il corpo animato, ma essa non glielo comunica, come glielo comunicherebbero delle forme che fossero solo corporali o vegetative o sensitive; l'anima razionale possiede di più di ciò che essa dà; essa dà al corpo la corporeità così e meglio che fa-

rebbe una forma del regno minerale; gli dà la vita vegetativa così e meglio che farebbe il principio di vita di un vegetale, gli dà infine il potere di sentire come farebbe un'anima animale.

Ma questi doni non la esauriscono nè l'assoggettano al corpo che essa ha arricchito. Le restano in proprio delle operazioni incomunicabili al corpo: il pensiero e la volontà razionale.

L'anima razionale è forma del corpo, *actus corporis*, ma l'intelligenza e la volontà non lo sono punto. « Gli scolastici hanno condensato questa dottrina in una formula concisa: *Anima formaliter rationalis est, eminenter vegetativa et sensitiva.* » Corpo e anima sono comprincipî dell'unità sostanziale. Fra l'anima e il corpo non c'è contatto fisico ma un contatto di virtù *(contactus virtutis)*, cioè di azione immediata e di reazione. « La natura sostanziale completa non appartiene nè all'anima sola nè al corpo solo, ma al composto di tutti e due: il composto è ed agisce. »

Come il corpo richiede l'anima per essere ciò che è per muoversi e per vivere, così l'anima richiede il corpo, per il suo essere naturale e per il suo operare, tanto « che dopo la sua separazione dal corpo è in uno stato quasi innaturale finchè non sia riunita al corpo con la risurrezione di esso ».

§ 4. — Strettamente congiunta con questa concezione unitaria del composto è la sua teoria della conoscenza. L'anima comunica col corpo e, per mezzo

del corpo, col mondo esterno che agisce su di esso e che viene a trovarsi in certo qual modo in esso: l'agente non è nel paziente?

Ma come l'uomo conosce?

In ogni e qualunque ricerca Tomaso d'Aquino si attiene al principio del valore della ragione, cioè dell'attitudine della ragione a conoscere la verità delle cose come sono in se stesse. Questa fiducia nelle forze del pensiero non l'abbandona mai. Ma c'è in lui un altro principio non meno fondamentale e che completa il primo: il pensiero deve conformarsi alle cose, all'esperienza, non svolgersi indipendente da essa. Il pensiero di Tomaso e in generale della scolastica non è il pensiero puro infinito trascendentale dell'idealismo, ma un pensiero limitato e materiato di esperienza sensibile, d'immagini sensibili, di fantasmi che stanno alla base del suo primo atto e del suo svolgersi negli atti secondi. Il pensiero si espande nell'essere concreto e l'essere non si coglie che nell'esperienza, prima sensibile e poi intellettuale. La forma specifica dell'uomo è ragione e intelletto, ma questa forma presuppone il senso, come questo presuppone la vita organica, come la vita organica presuppone il movimento fisico-chimico. L'uomo non può quindi essere ragione senza essere organismo e senso.

A questa conclusione si arriva anche per altra via: l'uomo è fatto per intendere tutta la realtà, la quale è individuale oltre che universale: dunque oggetto

del senso che coglie l'individuale oltre che dell'intelletto che coglie l'universale. Individua è tutta la natura, che non può, quindi, essere colta che dal senso: ogni astratto, ogni percezione intellettiva ha per origine e per base un dato conoscitivo del concreto, ossia il sensibile individuale. L'attività dell'intelletto elabora l'esperienza del senso. Il che viene a dire, ripeto, che la nostra ragione non può vedere che su la base e attraverso il velo delle creature sensibili. È tutta qui la teoria epistemologica dell'Aquinate: *Cognitio nostra initium a sensu sumit.* E i sensi sono a contatto immediato con l'oggetto. *Sensus invenitur quodam modo medium inter intellectum et res.* Il senso riceve l'impressione degli oggetti esterni sotto forma di specie sensibili.

Non la cosa quale è in sè, ma l'imagine di essa, cioè la specie, viene ricevuta dalla sensibilità. L'oggetto così percepito diventa materia di una elaborazione intellettuale, con la quale dall'intelletto agente viene astratta la specie intelligibile e quindi viene compresa dall'intelletto possibile l'essenza delle cose. Il pensiero si modella sulla *res externa: mensuratur a rebus*, e nasce la verità logica che è *adaequatio intellectus et rei.* Viene abbandonata la teoria agostiniano-francescana della visione nelle regioni eterne; la luce eterna viene interpretata come intelletto agente, che ci offre attraverso il processo d'astrazione i principî della conoscenza e con ciò i fondamenti di ogni scienza. La scuola francescana si oppone a queste teorie nuove

e sopratutto a questa interpretazione, nata dal bisogno di non aver l'aria di rigettare l'agostinismo; e sentenzia per bocca di Matteo d' Acquasparta: *ista positio multum videtur deficere. Nam etsi astruat viam scientiae, omnino destruit viam sapientiae.* E del lume dell'intelletto agente scrive: *Nec illud lumen est sufficiens, quia defectitatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi...* Tuttavia la teoria tomistica rappresenta un evidente progresso sulle speculazioni vaghe, imprecise e mistiche della teoria agostiniana. E doveva trionfare nella storia del pensiero.

§ 5. — La natura è razionale e quindi omogenea alla ragione dell'uomo. Tutto è retto da leggi messe dalla ragione di Dio e tutto per queste leggi è intelligibile. Ogni cosa ha la sua forma che è la ragione del suo essere. Nessuna meraviglia che la nostra ragione possa cogliere le cose nella loro interna essenza che è precisamente la loro razionalità. Il soggetto simile in potenza all'oggetto esteriore si rende colla conoscenza simile in atto: *omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti.* Il sigillo imprime la sua forma nella cera; con ciò la cera, per l'impressione e sotto l'aspetto dell'impressione, diventa simile al sigillo. Così l'oggetto imprime, seguendo il processo dianzi descritto, la sua forma nella mente, e la mente diventa, idealmente, una cosa sola con l'oggetto: ecco la cognizione vera, *adaequatio intellectus et rei;*

assimilatio cognoscentis et cogniti. L'intelletto non aggiunge nulla al fantasma, all'immagine del senso che è la *species sensibilis* della cosa esteriore, ma solo porta luce all'elemento intellettuale che vi è contenuto e l'apprende. Così l'intelletto *fit quodammodo omnia,* coglie in sè il mondo.

Il mondo non è eterno, ma creato nel tempo. Questo sappiamo con sicurezza solo dalla rivelazione, poichè l'eternità del mondo non è contraria assolutamente alla ragione: assolutamente parlando, Dio potrebbe aver creato qualche cosa *ab aeterno.* Non c'è nulla negli esseri che mi convinca che essi hanno dovuto aver principio nel tempo, non scoprendo in essi che la loro contingenza che è compatibile con la loro eternità. Qui come in qualche altro punto di dottrina S. Tomaso è d'accordo con la filosofia araba.

Il mondo, anzi l'universo, è un succedersi di forme sempre più alte, che culminano mediante un processo di interiorizzazione graduale con l'essere intelligente, l'uomo. Prima i corpi inanimati, dove tutta l'attività si limita all'azione dell'uno sull'altro, poi, strettamente congiunte coi minerali, le piante che hanno un principio intrinseco di vita col quale muovono se stesse. La vita degli animali è un gradino superiore a quella delle piante, perchè mentre questa comincia dall'esterno, dalla terra, e finisce nell'esterno, nei fiori e nei frutti, compiendo un breve tratto di attività immanente, nell'animale questo circolo è più largo: comincia dall'esterno dell'eccitante del senso e finisce

nell'interno, nell'immaginazione e nella memoria. Ma l'animale non può riflettere in se stesso e per se stesso.

Finalmente *est supernus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum,* poichè l'intelletto riflette sè in sè, si coglie, s'intende, si possiede. Non un'azione estrinseca come nei minerali; non un'azione immanente che comincia dal di fuori e finisce al di fuori come nelle piante; non un'azione immanente che s'inizia dal di fuori e termina al di dentro come negli animali, ma un'azione che in sè ha il suo principio e il suo termine. Sotto un altro punto di vista appare ancor meglio questa ordinazione, o meglio, *ascesa dell'essere verso l'intelligenza.* La vita è movimento immanente teso verso la conquista, verso l'assimilazione di un altro a sè. Ebbene, vi è una scala in questa attività di conquista che raggiunge il suo vertice nell'uomo: nella sfera della mineralità non esiste; è minima nel regno vegetale; nella vita sensitiva il senso congiunge a sè le cose solo superficialmente, ma nell'uomo la conquista è profonda e piena: l'intelletto *pertingit usque ad rei quidditatem; quod intellectus intelligit est quidditas quae est in rebus.*

Del resto non contiene l'anima intellettiva anche le forme inferiori? L'uomo è microcosmo e tutte le forme inferiori sono contenute nella forma creata suprema che è l'intelligenza, alla quale esse sono ordinate e nella quale sussistono: *Dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola*

anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam nutritivam et sensitivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa solo quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

§ 6. — In tutti gli esseri corporei bisogna distinguere un duplice principio: l'uno *materiale*, sorgente dell'estensione e della quantità — la materia, — l'altro *dinamico*, sorgente dell'attività — la forma.

La forma dà alle cose la loro natura specifica, la loro ragione d'essere: è chiamata anche *entelechia*, atto, perchè dà alla materia il suo stato definito, il suo atto di essere quella data materia, appartenente a quella data specie. La forma può essere definita: « Il principio ossia la realtà sostanziale che dà alla sostanza il suo essere e la sua operazione specifica. » Si parla qui della forma sostanziale, della quale dice S. Tomaso: *Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem*, e ancora: La forma sostanziale da l'*esse sempliciter et ideo per eius adventum dicitur aliquid sempliciter generari*. La forma è, come si è detto, il principio e la sorgente dell'attività, ossia dell'energia che noi constatiamo nelle sostanze corporee, sia allo stato di potenza, sia allo stato di operazione.

Sono queste e quelle che seguono dottrine non esclusivamente proprie del Dottor Angelico, ma comuni a tutta la scolastica. L'Angelico ha questo di proprio, che ammette l'unicità della forma non la

pluralità ammessa dalla vecchia scolastica (1). Un solo principio formale, dice S. Tomaso con grande spirito di innovazione, dà ad esse la pienezza della perfezione sostanziale. Anche i vecchi scolastici, S. Bonaventura e prima di lui il suo maestro Alessandro di Hales, per non citare che due sommi, ammettevano il principio: *unius perfectibilis una sola est perfectio,* ma credevano che la forma completiva che dà all'essere la perfezione ultima e specifica, sia compatibile con altre forme sostanziali subordinate, principî di operazioni inferiori (2).

Le forme, come abbiamo accennato, sono gerarchicamente ordinate, anzi subordinate come la serie dei numeri. Come l'addizione di un'unità a un numero cangia la sua specie e produce un numero nuovo che contiene virtualmente tutti i numeri inferiori, così avviene delle forme sostanziali. Si sale, con forma sempre

(1) S. Tomaso pone fine a questa teoria prevalentemente francescana rinnovando il puro aristotelismo, e scrive il *De Pluralitate formarum*, staccandosi dalle teorie agostiniane comuni a quasi tutti i suoi contemporanei. L'argomento principale che S. Tomaso adduce a negare all'individuo corporale la pluralità delle forme sostanziali è di grande valore: *Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam res habet esse: ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una:* un solo e stesso essere che gode di vera unità non può essere un aggregato di due esseri come sarebbe nel caso della pluralità delle forme.

(2) S. Bonaventura scrive anzi: *Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interjecta. In Hexaemeron*, IV, 10, t. IV, p. 351. Si cita secondo la vasta edizione critica di S. Bonaventura, pubblicata dal 1882 al 1902 dai PP. Francescani di Quaracchi.

più perfetta, senza salti, con una continuità di gradi di perfezione legati l'uno all'altro, si sale dalla pura passività che è la materia, all'attività umana attraverso attività sempre più immanenti e più perfette. E non basta. Al di sopra dell'anima umana — legata ancora nello stato presente alla materia, sebbene le sue potenze superiori siano indipendente dagli organi materiali, — si librano gli spiriti puri, forme completamente indipendenti dalla materia, forme completamente attive, termine supremo della creazione. Ma queste forme non rappresentano il vertice delle forme: sono contingenti, sono composte di atto e di potenza, sono legate al *fieri*, non sono l'essere tutto spiegato, tutto perfetto, tutto atto. Sopra di loro come loro ragione d'essere, viva di vita perfettissima, agisce con attività senza limiti la forma delle forme, che è pura attività tutta in atto, Atto Puro, Dio.

Di fronte alla forma, come altro elemento sostanziale delle creature corporee, sta la materia, la materia prima. È una sostanza incompleta che tende ad unirsi alla forma o meglio è destinata ad unirsi con una forma. È pura potenza — afferma S. Tomaso contro le teorie della vecchia scolastica, — priva di ogni specie e di ogni forma, ma capace di essere attivata, formata. È l'indeterminato che è destinato a ricevere qualche determinazione. È qualche cosa di reale, di sostanziale, ma nell'infimo ordine della realtà. Non esiste separata dalla forma e non ne è separabile, come non esiste e non può esistere l'assoluto inde-

terminato: non è neanche concepibile. È il soggetto primo di tutte le esistenze corporee, il sostrato di tutti i cangiamenti, di tutte le forme di esistenza materiale. Soggetto dei cangiamenti, essa rimane inalterabile attraverso tutti i cangiamenti essenziali e accidentali. Ed è indistruttibile. Le cose materiali posson trasformarsi e disgregarsi, ma non possono essere annullate nella loro materialità che dalla onnipotenza di Dio: *materia est incorrutilibis et ingenerabilis:* niente si perde, niente si crea, dice la scienza moderna.

Capace di diventar tutte le cose per l'elemento specificatore cioè per la forma, la materia è identica in tutti gli esseri. Se identica, quindi passiva: l'attività viene solo dal principio specificatore. Incompleta, ma tendente, con tendenza obbedienziale ad essere completata, essere inferiore atto ad essere levato a grado superiore, la materia, dice S. Tomaso, ha un bisogno innato della forma. Non si tratta, si capisce, d'un bisogno cosciente, ma solo di un ordine naturale che è stabilito, nella filosofia aristotelico-tomistica, tra l'imperfetto e il perfetto, tra l'indeterminato e il determinato.

La materia è anche, negli enti corporei, principio della distinzione individuale ossia dell'individuazione. Ecco una tesi prettamente tomistica. L'individuo è definito da S. Tomaso: *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.* Non è la materia prima come tale il principio dell'individuazione, — perchè come tale essa non è che mera potenza incapace di qua-

lunque specificazione — ma è la materia come fondamento della quantità e quindi della divisibilità e della molteplicità: *est materia signata quantitate.* Dice S. Tomaso: il principio totale della radice dell'individuazione è la « materia signata ». Essendo due le proprietà essenziali dell'individuo, cioè *l'incomunicabilità* e la *distinzione materiale* dalle altre cose, di una rende conto ed è principio la materia, dell'altra la quantità, *et sic totale individuationis principium est materia signata, id est materia sub quantitate, quae signum eius dicitur, eo quod per ipsam sensibilis fiat et determinata at hic et nunc.* La materia ha qui funzioni determinatrici e moltiplicatrici.

Affine a questa è un'altra tesi tutta tomistica: quella della distinzione reale, negli esseri concreti, dell'essenza dall'esistenza. Basti averla accennata. E anche basti accennare ad un'altra questione che la teoria tomistica di una materia priva d' ogni forma ed unica forma sostanziale veniva a risolvere in senso negativo: la questione delle *rationes seminales* o della *latitatio formarum* nel seno della materia.

C'è perfetta correlazione fra atto e potenza e forma e materia, anzi perfetta identità nel mondo materiale. Ma i concetti di atto e di potenza sono più estesi di quelli di materia e forma: anche gli esseri spirituali creati ne sono composti. Dio solo che è tutto atto non è in potenza ad altri atti; noi, e con noi tutti gli esseri, siamo in continuo passaggio dal po-

tenziale all'attuale, da ciò che possiamo essere a ciò che siamo di fatto. Siamo immersi nel divenire appunto perchè non siamo tutto l'atto, tutta la forma, e tendiamo a forme sempre nuove e più elevate di esistenza. Dio solo non diviene, Dio solo è immune dal *fieri:* l'essere delle cose sta nel loro divenire, nel passare da potenzialità sempre nuova a sempre nuova attualità.

IV. — DIO

SOMMARIO: § 1. L'idea di Dio. – § 2. Prove dell'esistenza di Dio. – § 3. Conoscenza analogica di Dio. – § 4. Attributi dell'Intelligenza divina: Sapienza e Providenza. – § 5. L'amore come atto primordiale della volontà.

§ 1. — Il centro della concezione tomistica della realtà è l'idea di Dio. Quasi ogni speculazione filosofica tende alla cognizione di Dio, ha detto bene S. Tomaso caratterizzando la speculazione sua. Noi ne diamo un breve riassunto.

La proposizione *Dio esiste* è vera, ma non evidente; la proposizione *il tutto è maggiore di una sua parte* è vera ed evidente. Di questa infatti conosciamo tutti e due i termini: *tutto* e *parte;* della prima conosciamo solo il valore di esistere, ma non sappiamo *a priori* che cosa sia Dio, sebbene di Dio sia proprio l'esistere. Dunque è necessario mostrare che cosa Dio sia, e prima ancora di dimostrare, rendere evidente che Dio è. Non si può infatti affermare l'essere di Dio dall'idea di Dio, perchè non si può passare dal mondo ideale al mondo reale. Non si può confondere Dio con le creature. Nel rigettare il panteismo di Davide di Dinant e della scuola panteistica da lui, come si crede, derivata, S. Tomaso diventa severo: « *Tertius*

(error) *fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.*» Dio è distinto dal creato, trascendente.

§ 2. — E come si arriva a Lui? L'idea di Dio non è innata. L'uomo non ha d'innato che ciò per cui si può conquistare l'idea di Dio. Anche qui Tomaso si separa dalla scuola antica, anche in ciò fedele più ad Aristotele che ad Agostino. S. Bonaventura fedele rappresentante della tradizione agostiniana sosteneva: «*notitia entis immutabilis et aeterni inserta est spiritui rationali.*»

Se l'idea di Dio non è innata, come la si acquista? Sulla base del principio di causalità. È stato detto che questo principio è la base speculativa della filosofia di S. Tomaso. Ci si presenta in due forme inchiudenti due concetti che si completano: *Omne quod movetur oportet quod ab alio movetur; omnis effectus habet causam.* In parecchi scritti si occupa S. Tomaso del problema degli argomenti dell'esistenza di Dio. Li tratta già diffusamente nella *Summa contra gentiles*, ma la loro formulazione classica la troviamo solo nella *Somma teologica*, dove sono indicate le cinque vie che ci conducono a Dio. Accenniamole:

L'esperienza ci accerta che nel mondo vi è del moto: moto in senso largo che comprende il moto locale, le mutazioni sostanziali, quantitative e qualitative; moti di volontà e di intelligenza.

La serie dei motori essenzialmente ed attualmente subordinati non può essere infinita: L'orologio, è stato detto, non si muoverà mai senza una molla, anche se si moltiplica all'infinito il numero delle sue ruote. *Bisogna dunque che esista un primo motore, non mosso da alcun motore superiore, un motore quindi immobile, cioè Dio.*

È stato notato che questa prima prova del motore immobile è la forma perfetta e definitiva di un ragionamento già formulato per la prima volta da Anassagora, ripreso da Platone nel libro X delle leggi, sviluppato da Aristotele nel libro VII della Metafisica. Per Aristotele il motore non è creatore della materia, ma solo ordinatore inconsapevole. Tomaso d'Aquino ci porta a un atto puro che è un atto creatore.

La seconda prova porta a Dio per la concatenazione delle cause efficienti, di cui la superiore in una serie è causa delle inferiori: negare una causa prima o, ciò che è lo stesso, prolungare la catena all'infinito, vale quanto distruggere ogni causalità e contraddire ai fatti. Si può enunciare ciosì: *Nel mondo vi sono delle cause efficienti essenzialmente subordinate; ma queste cause efficienti subordinate suppongono una prima* causa non causata, perchè è impossibile che un essere sia causa di se stesso, come è impossibile procedere all'infinito nella serie delle cause essenzialmente subordinate: *dunque sopra le cause efficienti causate esiste una prima causa non causata,* la quale deve aver l'essere da sè, senza averlo ricevuto da un altro; Dio.

La terza prova conduce a Dio dalla contingenza degli esseri nel mondo. Formuliamola così: *Vi sono nel mondo degli esseri che manifestamente sono contingenti, che possono, cioè, esistere e non esistere. Ora questi esseri contingenti presuppongono un essere necessario esistente da sè*, perchè ciò che è contingente non ha in sè la ragione sufficiente della propria esistenza; *dunque deve esistere l'essere necessario, Dio.* Abbiamo in queste due prove un esempio mirabile come i principî aristotelici possano venir sviluppati in servizio delle verità più alte, andando al di là del segno posto da Aristotele stesso.

Il quarto argomento mena a Dio dai gradi di perfezione degli esseri. Eccolo: *Gli esseri di questo mondo formano una gerarchia, gli uni essendo più perfetti degli altri; orbene più o meno perfetto si dice di cose che più o meno si approssimano a ciò che è il più perfetto e causa delle altre cose.* L'esistenza di una realtà imperfetta appella la perfezione che ne sia la ragione sufficiente, aveva detto Aristotele; *dunque deve esistere la perfezione assoluta,* cioè Dio.

L'ultima prova cioè la teleologica tratta dell'ordine del mondo « è stata intravveduta da Anassagora e Socrate l'aveva sviluppata, Platone l'aveva ripresa, Aristotele l'aveva meravigliosamente svolta, S. Agostino l'aveva completata con la soluzione del problema del male » ha notato bene il Prof. Olgiati. Anche la formulazione è comune negli elementi essenziali. *Noi vediamo che esseri privi di ragione operano per un*

fine (corso degli astri, funzioni organiche, istinti, ecc.); v'è cioè nel mondo finalità « *apta dispositio mediorum ad finem* ». Orbene *gli esseri privi di ragione non tendono ad un fine se non diretti da un'intelligenza:* come una cosa può essere ordinata ad un'altra senza causa ordinatrice? « Gli esseri privi di ragione, dice S. Tomaso, tendono verso un fine per inclinazione naturale, sono come mossi da un altro e non da se stessi, perchè non conoscono la ragione di fine. »

Vi *è dunque un essere supremo intelligente dal quale tutte le cose della natura sono ordinate a un fine.* Come si vede, tutte queste prove sono *a posteriori*, partono cioè dalle esperienze sensibili, dall'osservazione di ciò che v'è di imperfetto e di contingente nel mondo creato. S. Tomaso costruisce l'idea di Dio con una serie di determinazioni aggiunte dall'intelletto, esplorante il mondo sensibile, all'idea dell'essere sulla base del principio di causalità.

§ 3. — Dio dunque esiste. Lo abbiamo trovato leggendo le sue tracce nel mondo della natura. Chi è Dio? Era la domanda che faceva ai monaci di Montecassino, fanciullo; è la domanda che si pone al termine delle ricerche Tomaso filosofo e teologo di gran genio e di grande fama. Sappiamo che Egli è Motore immobile, che è Causa prima, Essere necessario, Perfezione assoluta, ordinatrice Intelligenza suprema. Sappiamo che è a sè, che è eterno, che è Forma delle forme e quindi semplicissimo, il vivente,

l'eternamente attivo, l'eternamente nuovo, la Sussistenza. Questo significa comprendere Dio? No. La nostra cognizione di Dio è mediata, conquistata attraverso le opere di Dio e le impronte di Dio nella creazione universale; cognizione quindi *analogica*, cioè formata mediante concetti che, nel loro significato proprio, convengono alle creature, e convengono a Dio solo in un significato più alto, eminente, basato su rapporti di somiglianza fra causa ed effetto, Dio e creatura. L'analogia — ha detto Gioberti — è una specie di riverbero intellettivo, per cui una cosa si conosce imperfettamente in un'altra, come in uno smiraglio appannato, che ne riflette l'immagine infoschita e sfumante. « La conoscenza analogica ha una funzione importantissima nel sistema di S. Tomaso; è essa che, appoggiandosi sulle tracce che il superiore lascia sull'inferiore, e alla quale l'inferiore deve la sua perfezione, ci permette di formarci un'idea approssimativa degli esseri che ci sorpassano, degli angeli e di Dio. » Noi andiamo a Dio affermando di Dio le perfezioni che troviamo nelle cose create e negando, cioè escludendo, da Dio ogni imperfezione, ogni limitazione, ogni finitezza. In rapporto alle creature, Dio, dopo averle create secondo tipi esistenti nella sua mente (causa esemplare), le conserva nel loro essere e le ordina ai loro fini. Egli coopera ad ogni azione delle cause seconde ed è di tutte il fine ultimo. Fatte da Lui, create e conservate da Lui, a

Lui tendono a tornare. È *l'Alfa e l'Omega*, principio e fine di tutto.

§ 4. — L'essenza delle cose viene da Dio, la verità delle cose viene da Dio: tutto quello che hanno di bontà è partecipazione della eterna bontà divina; che meraviglia se la creazione è una immensa armonia che si canta a gloria di Dio?

« Che cosa amo io, amando Dio? », chiedeva S. Agostino. Risponde S. Tomaso con la voce di tutte le creature: « Ami il primo Essere che è Vita, Intelligenza, Verità suprema, Giustizia e Santità perfetta; Bene sommo. » E l'essere supremo è Sussistenza: è la Vita, l'Intelligenza, la Santità sussistente. Siamo giunti a Dio per un cammino ascendente dalle creature; contempliamo ora le perfezioni, la vita divina.

Se è l'Essere sussistente, tutta la perfezione sussistente, dunque è uno, è unico, è verità piena, è bontà infinita. Se è tutto essere, dunque riempie gli spazi e i tempi e trascende tutti gli spazi e tutti i tempi: non è l'immensità l'attributo dell'essere senza misura? non è l'eternità la possessione simultanea e perfetta della vita interminabile? Se è l'Essere eterno è l'Essere immutabile. Se è l'Essere infinitamente perfetto, tutto luce tutto splendore, sorpassa perciò stesso la capacità di ogni intelligenza inferiore, è quindi invisibile, incomprensiblle: non sfugge il sole per causa della sua troppo viva luce alla vista dell'uccello notturno? Non lo possiamo vedere col lume naturale

che nello specchio delle cose sensibili, come si conosce una causa per il riflesso delle sue perfezioni riscontrate nei suoi effetti. Quando saremo nella gloria Lo vedremo a faccia a faccia, come è; prima no: c'è troppa distanza tra noi, povere intelligenze imperfette, e Lui somma infinita intelligibilità, somma e infinita luce di verità.

L'Essere sussistente è, per definizione, immateriale e spirituale: è quindi intelligente, e i due grandi attributi dell'intelligenza divina sono la Sapienza e la Provvidenza.

§ 5. — Dall'intelligenza deriva necessariamente, come perfezione assoluta, la *volontà* libera, il cui atto primordiale è l'amore: *Deus charitas est*. Amore di sè, puro, immutabile, gioioso, santo.

Amore di sè solamente? Non è l'amore essenzialmente diffusivo?

Non si apre, come dice Dante, in sempre nuovi amori? Dio ci ama, quindi ci crea; crea la bontà nelle cose. Iddio ci ama, non già perchè ci abbia trovati amabili, ma noi siamo ai suoi occhi amabili perchè Egli ci ha amati. Tutto quello che siamo, tutto quello che abbiamo, viene dal suo amore.

V. — LE IDEE ESTETICHE DI S. TOMASO

SOMMARIO: § 1. Obiettività del Bello. – § 2. Tendenza dell'uomo alla contemplazione del Bello. — § 3. Il Bello come visione della « perfectio rei » e della « integritas ».

§ 1. — S. Tomaso non ha sviluppato sistematicamente le sue idee estetiche, ci ha dato però accenni e sviluppi sufficienti, perchè noi possiamo presentarle in un insieme armonico e coerente.

Pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus partecipata. La bellezza delle cose viene dalla partecipazione alla bellezza della seconda persona della Trinità, *in quantum est imago expressa Patris.* Dio è bontà assoluta, virtù assoluta, bellezza assoluta: le cose sono buone e belle per partecipazione: Dio è la perfezione assoluta della quale sono sparsi nel mondo dei vestigi, perchè le cose portano l'impronta dell'atto creatore. Questa è dottrina fondamentale di tutti i Padri e di tutti i Dottori.

E perciò ogni opera di Dio è bella e noi siamo chiamati a contemplarla.

In che consiste la bellezza oggettiva delle cose? *Ad pulchritudinem requiruntur primo integritas sive perfectio (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia*

sunt) et debita proportio sive consonantia. Siccome tutte le opere della natura sono una manifestazione della sapienza e della potenza dell'Artista Creatore che è Dio, tutte sono a questo titolo integre e debitamente proporzionate, cioè belle, fondamentalmente belle. Possiedono una costituzione, un insieme di proprietà e di principî di operazione, capaci di manifestare all'intelligenza i tesori della perfezione che hanno nel loro ordine, di farle comprendere il disegno del quale sono copie e ammirare l'ideale divino del quale sono un lontano riflesso, — è stato detto bene. Si capisce, in diversa misura; quale più quale meno si avvicina all'ideale divino, o meglio quale più quale meno si rispecchia davanti alla mente dell'uomo. Così Dio ha fatto belle tutte le cose; è l'Artista infallibile. *Nihil est quod non participet pulchro et bono quum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam.*

Tutte le cose corrispondono alle idee concepite dalla mente divina, nella quale non può aver luogo il turpe, il brutto. Perchè tutte belle, le cose provano un fremito verso la bellezza ulteriore, così come tendono alla pace e al bene: *quasi petentes bonum suum.* Obbedienti all'atto creativo che vuole e crea il buono e il bello, associate come cause seconde alla causa prima, tendono tutte a conservare e ad accrescere l'ordine e la bellezza che Dio ha partecipato ad esse; tendono con impulso naturale a conservare ed accrescere i modi e le qualità specifiche e individuali ri-

cevuti nella creazione. Il bello è compreso nel bene: tendere al bene è tendere con ciò stesso al bello. *Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum. Eodem appetitu appetitur bonum et pulchrum.*

§ 2. — Come il bene è diffusivo, così il bello tende a manifestarsi, e perchè la manifestazione avvenga Dio ha dato alle cose la *claritas*, la *claritas pulchri*. Essa è stata definita: « Una proprietà delle cose in virtù della quale gli elementi oggettivi della loro bellezza, quali l'ordine, l'armonia, la simmetria, la proporzione, ecc., si manifestano con chiarezza e provocano nell' intelligenza una contemplazione facile e piena. »

Nella contemplazione del bello oggettivo si esaurisce la tendenza dell'uomo al bello. Dio contempla e contemplando crea le cose belle; l'uomo le ricontempla e ricontemplando si avvicina più o meno alla perfezione della contemplazione divina. La *claritas* è un modo di essere della cosa che affascina l'intelligenza dell'uomo e la eccita a contemplare. L'uomo che tende al bello come tale non brama il possesso delle cose, ma solo l'aspetto di esse, non brama la immedesimazione reale, ma solo un rapporto ideale di visione, d'intuizione.

Qui si fa chiara la differenza di natura della tendenza al bene e della tendenza al bello. L'uomo che tende al bene ne vuole la possessione concreta, vuole

la cosa a cui tende, vuole congiungersi con essa in un atto d'amore che la ottenga, la conquisti, vuole abolire la dualità e attuare l'unità di soggetto e oggetto; l'uomo che tende al bello non ne brama che la contemplazione e perciò brama la dualità di soggetto-oggetto. Il bello è il bene della visione, il buono è il bene dell'appetito, della volontà. *Bonum et pulchrum ratione differunt, nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnes appetunt, et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit.*

Bello dunque è ciò che *visum placet; visum* non solo ai sensi ma anche alla fantasia e specialmente all'intelligenza, a tutte cioè le facoltà percettive. La bellezza, più che sensibile, è spirituale, mira alla mente: è il rapporto tra la chiarezza spirituale dell'oggetto e la mente. Si capisce che il senso ha la sua parte, specialmente l'occhio e l'orecchio, come ha parte nella percezione del bello la fantasia: le cose belle non possono affacciarsi alla mente se non passando per la via del senso e dell'immaginazione, ma soltanto l'intelligenza è capace di vedere come le parti di un'opera concorrono alla perfezione totale, solo l'intelligenza può vederne l'ordine, la consonanza; solo dunque davanti ad essa le cose risplendono della *claritas pulchri* pienamente spiegata. Insomma nel cogliere il bello si richiede l'azione sinergica, armoniosa

dei sensi, dell'imaginazione e dell'intelligenza, nella quale si compie e si spiritualizza la visione, ossia l'assimilazione del conoscente al conosciuto, del vedente al veduto. E se la completa percezione del bello consiste in un atto intellettuale, e l'atto intellettuale coglie la forma o l'elemento costitutivo della realtà sostanziale e accidentale, il bello consisterà nella forma. *Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*

Ma se l'*apprehensio,* se la *cognitio* estetica è della mente e con essa si coglie la forma delle cose, in che si distingue l'apprensione estetica dall'apprensione concettuale, la cognizione del bello dalla cognizione del vero? Forse perchè con la prima si coglie solo l'esteriore della forma, non l'intima essenza? Forse anche questo serve a stabilire la distinzione, ma essa ha un altro fondamento. La scienza, che cerca il vero, tende nel suo tentativo di cogliere la forma delle cose a dire con un giudizio istruttivo quello che le cose, sono in se stesse, per *istruire,* istruire l'indagatore e gli altri, e a combattere e prevenire gli errori che potessero sorgere intorno alla loro costituzione: la scienza è sempre istruttivo-polemica.

Non è per godere della mera contemplazione, per inebriarsi nella pura visione delle cose, che il filosofo e lo scienziato si travagliano intorno a questo mistero dell'universo, ma per soddisfare al bisogno

loro e di altri di cogliere idealmente l'essenza per conoscere e per dominare idealmente e praticamente la natura. Non è lo spettacolo spiegantesi sotto i loro occhi che attrae lo scienziato e il filosofo in quanto tali; non è per cogliere la simmetria, la debita proporzione degli enti che lo scienziato suda nei laboratorî e il filosofo si affatica nella meditazione, ma per afferrare rapporti di unità e di distinzione, di omogeneità e di eterogeneità.

§ 3. — L'amatore del bello non ha come tale nessuna di queste preoccupazioni: non gl' importa di sapere per istruirsi; egli intuisce l'aspetto delle cose e si pasce di esso. *Ad rationem pulchri pertinet quod in eius adspectu seu cognitione (visione) quietetur appetitus. Pulchrum dicitur id cuius ipsa adprehensio placet.*

L'amatore del bello guarda e gode. Guarda con gli occhi dei sensi, della fantasia e dell'intelligenza e gode, non perchè ne sa di più, ma perchè la vista è piacevole. La visione si pasce di se stessa e produce godimento; il godimento intensifica la visione e le fa cogliere sempre più luminosa la *claritas pulchri* il *lumen manifestans*. Visione pura, disinteressata, non mirante cioè nè alla conquista dell'oggetto, come fa l'appetito del bene nè, a quella istruzione alla quale mira la ricerca del vero. Guarda attraverso la *claritas* alla integrità, alla debita proporzione e all'ordine delle parti e gode. Il godimento non è però un costitutivo

della bellezza, come hanno affermato molti commentatori di S. Tomaso, ne è un effetto. La bellezza è nella visione della *perfectio rei* e della *integritas*. S. Agostino si era domandato se le cose *ideo pulchra sint quia delectant, an ideo delectent quia pulchra sunt*, e senza esitazione aveva risposto *ideo delectare quia pulchra sunt*. S. Tomaso dà la stessa risposta: il bello è oggettivo: *Ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem integritas sive perfectio: et debita proportio sive consonantia; et iterum claritas.* Il Rosmini ha creduto fare un' aggiunta alla definizione di S. Tomaso: « Il bello è l'ordine, la perfezione, l'integrità in quanto si manifesta lucidamente alla mente, *e ne esige il plauso.* » Lasciando stare che, come abbiamo veduto, non solo l'intelligenza, ma tutte le attività percettive sono interessate nell'afferramento del bello, ci pare che l'aggiunta *esige il plauso* sia inutile e superflua e non riesca a delucidare ma a confondere. Il plauso non c'entra. L'opera d'arte prescinde come tale dal plauso perchè è bella. L'esigenza del plauso è, come il godimento estetico, non la bellezza o un elemento di essa, ma un effetto non esclusivo di essa. Anche una scoperta scientifica, anche un'ottima o semplicemente buona opera filosofica, anche un atto di virtù come tali esigono il plauso. Il bello è visione, contemplazione di integrità e di perfezione illuminata dal *lumen manifestans*, dalla *claritas*; è lo splendore della perfezione e basta.

VI. — FONDAMENTALI TEORIE ETICHE DI SAN TOMASO

SOMMARIO: § 1. **Appetito e volontà.** – § 2. **La Filosofia morale.** – § 3. **Carattere pratico della Filosofia morale.** – § 4. **Il problema dei fini e dei principî dell'azione.** – § 5. **La legge eterna e la legge naturale.** – § 6. **La legge umana.** – § 7. **Variabilità delle leggi.** – § 8. **La virtù e le passioni.** – § 9. **La beatitudine.**

§ 1. — Come fu accennato, ogni essere imperfetto desidera il proprio compimento. Questo desiderio di forma, incosciente nei più bassi gradini della creazione, si precisa, si intensifica e diventa cosciente a misura che si eleva nella gerarchia degli esseri. Più una forma è perfetta e più è intensa la sua tendenza verso forme superiori. Ogni essere ha, come s'è veduto, l'appetito naturale radicato nella sua forma e scaturente da essa; una specie d'amore del meglio è inerente agli esseri, a tutti gli esseri, ed è la causa profonda dei movimenti dell'universo. Perchè il fuoco si eleva verso il cielo e perchè la pietra cade verso la terra? Perchè nella forma di essi c'è il desiderio, la tendenza incosciente verso luoghi fissati in cui si

compirà la loro perfezione; i movimenti naturali dei corpi verso il loro luogo proprio sono un effetto dell'amore. *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio.*

Anche gli esseri spirituali, e a maggior ragione, sono presi da questo desiderio del loro compimento: l'appetito naturale è una conseguenza della loro forma. Anzi *forma in his quae cognitionem participant altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent.* E inoltre un essere intelligente, oltre la forma sostanziale, comune a tutti gli esseri, possiede in proprio un gran numero di forme intelligibili. Un essere intelligente è uno e molteplice: uno perchè è unica la sua forma sostanziale, molteplice perchè le forme intelligibili, che attirano la sua intelligenza come la forma sostanziale attua la sua materia, gli apportano la realtà ideale di tutti gli esseri dell'universo: *sensus recipit species omnium sensibilium, intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fitomnia quodammodo secundum intellectum.* L'uomo condensa in se stesso la creazione. E si noti: molteplicità di forme importa molteplicità di appetiti, così che l'uomo si sente attratto verso il bene che gli rappresentano le idee: prima vede, poi ama ciò che vede. Ma l'atto dell'appetire suppone una causa che lo ponga: è la volontà. *Necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam. In quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.* L'intelligenza e la volontà sono strettamente

solidali; la volontà è una conseguenza naturale dell'intelligenza, e, se si vuol precisare il modo di azione della volontà, bisogna studiare l'intelligenza. Ebbene, ecco una prima legge della volontà: quando l'intelligenza vede chiaramente un bene col quale non sia mescolata alcuna imperfezione, ne è trascinata. Davanti al bene universale la volontà non è libera; ne è attratta non meno necessariamente e infallibilmente che la pietra è attratta verso il centro della terra e il fuoco nell'aria. Perchè la libertà abbia luogo, bisogna che l'intelligenza percepisca degli oggetti che non abbiano connessione necessaria col *bonum comune*. È quello che accade in questa vita: « l'intelletto ci presenta un bene particolare finito in modo che, mentre conosciamo che è bene, percepiamo insieme che il bene in generale od universale si può acquistare anche senza di esso ». Nei beni particolari il riflesso del bene universale è troppo oscuro per suscitare un amore necessario. La volontà resta dunque padrona di se stessa: se essa sceglie un dato bene piuttosto che un altro, sarà lei e non l'oggetto la vera causa della decisione: avrà agito liberamente. La libertà non è l'essenza della volontà, perchè essa è assente quando la volontà è messa in faccia al suo fine e non esiste che rispetto ai mezzi, cioè nella misura precisa che l'intelligenza non vede una connessione necessaria dei mezzi col bene comune, universale. La libertà è il dubbio della volontà — è stato detto bene.

In questa dottrina la volontà è una facoltà meno

nobile che l'intelligenza. L'atto volontario ricerca ciò che non è ancora posseduto, o ratifica e approva ciò che è stato conquistato. Non è esso che arricchisce lo spirito, ma il pensiero che porta allo spirito la perfezione degli altri esseri. E la beatitudine dopo la morte consisterà essenzialmente in un atto di intelligenza, nella visione in Dio. È ben vero che quaggiù l'atto di carità è più nobile della scienza, ma tale superiorità è dovuta alle condizioni particolari nelle quali si esercita l'intelligenza. Quaggiù non vediamo l'essere com'è, siamo condannati a veder tutto sotto l'aspetto di forme astratte dalla materia, e solo dando ad essi modi di essere che ad essi non appartengono possiamo conoscere gli esseri superiori: Dio e gli Angeli, e parlarne. La volontà rompe i veli del finito e aderisce a Dio come esiste realmente; essa ci eleva dunque verso Dio, mentre l'intelligenza abbassa Dio a noi. Perciò sulla terra vale più amare Dio che conoscerlo. Ma questa superiorità della volontà è una anomalìa passeggera; nel cielo dove tutto è ordinato secondo il valore intrinseco, l'intelligenza riprenderà il suo posto, il primo (1).

§ 2. — Le azioni morali appartengono alla *philosophia moralis. Ordo actionum voluntuariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae.* E San

(1) Vedere per tutte queste dottrine: LANDRY *Duns Scot*, Paris Alcan, Cap. X, pp. 219-222; ROUSSELOT *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, Alcan.

Tomaso constata l'esistenza di una morale individuale e di una morale sociale; la prima dirige la condotta degli individui, la seconda regola i movimenti della collettività, che può essere la famiglia e lo Stato. La seconda si divide dunque in due parti: scienza della famiglia e scienza della società politica. Tanto la divisione come la suddivisione hanno un fondamento razionale reale: la famiglia e lo Stato non sono delle pure somme d'individui, ma gruppi dotati di vita propria, realtà specifiche distinte non solo quantitativamente ma anche formalmente l'una dall'altra, per un fine proprio. *Diversi fines sunt bonum unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni.* Di qui la divisione della filosofia morale in tre parti: morale individuale o monastica, morale domestica o economica e morale politica o « politica ». Questa divisione si fonda sull'esperienza. Dice bene il Deploige: « Il — S. Tomaso — se place en face de la realité et l'exprime adeguatement..... L'existence de précepts réglant les actes et les demarches volontaires des individus est un datum. L'exsistence des lois présidant à l'organization des institutions, de la famille — et de l'Etat — en particulier, est un autre datum (1).

§ 3. — La morale, nelle sue divisioni, è una scienza pratica, *praesens negotium, scilicet filosophiae moralis,*

(1) *Le conflit de la morale et de la sociologie*, terza edizione, Paris, Nomelle, Librairie nationale, 1912, pag. 252.

non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Per avere scienza, nel campo speculativo basta conoscere la causa di un dato fatto o avvenimento; nelle scienze pratiche bisogna conoscere anche *quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur.* Solo così si potrà conoscere l'azione in tutte le sue caratteristiche sempre varie, sempre mutevoli. Scienza pratica, scienza delle operazioni, la morale deve osservare attentamente caso per caso, le operazioni stesse infinitamente varie, per ricondurle a certi tipi definiti che rappresentano i casi più frequenti. *Operationes sunt in singularibus. Singularia sunt infinita. Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi.... Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae uti in pluribus accidunt.*

Per un'altra ragione, la morale, come scienza pratica, si distingue dalle discipline speculative: per il fine diverso. Dice S. Tomaso: la teorica, cioè la speculativa, differisce dalla pratica *secundum finem*: il fine della speculativa è la verità; *hoc enim est quod intendit scilicet veritatis cognitionem.* Ma il fine della pratica *est opus.* Nella vita speculativa il pensiero contempla le cose esistenti e se ne arricchisce in una luce intellettuale che è scienza, teoria; nella vita attiva o pratica le idee non sono mere rappresentazioni, ma esemplari per l'azione, sono fattive: *ad scientiam practicam requiritur quod formae re-*

rum quae sunt in intellectu sint factivae. Di qui una altra differenza fra la cognizione speculativa e la cognizione pratica: la prima *perficitur in universali,* cioè è tanto più perfetta quanto più è universale, perchè la verità consiste *in immaterialibus et in universalibus*; la conoscenza pratica *perficitur in particulari,* perchè, come si è detto, l'azione *est circa singularia.* Parafrasa bene il Cordovani: « La teoria si limita a conoscere le cose, la pratica tende a produrle; la prima più universale e più assoluta, l'altra più particolare e concreta e meno certa; nella prima l'oggetto è presupposto, nella seconda è prodotto. »

Il fine della pratica è l'azione, ma qual'è il fine dell'azione? Si sa che *omne agens agit propter finem;* la finalità pervade come principio tutta la pratica. E nasce il problema dei fini.

§ 4. — S. Tomaso parte dalla constatazione di un fatto, ed è questo: deliberando intorno a una decisione da prendere ci appoggiamo a un principio che al momento non è contestato. Questo principio non enuncia una semplice verità, ma è un giudizio di valore, cioè afferma che un dato fine è buono, desiderabile, obbligatorio, o il contrario. Esso costituisce la maggiore di un sillogismo del quale la minore sarà una verità di fatto, cioè che tale mezzo assicura o no in determinate condizioni l'ottenimento del fine voluto. Alcuni di tali principî sono primi e sono analoghi ai principî supremi dell'ordine specu-

lativo. *Preecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam. Utraque enim sunt quaedam principia per se nota.* Sono la norma suprema e permanente che dobbiamo seguire nelle nostre deliberazioni. Sono comuni e indimostrabili. Sono inerenti naturalmente all'anima umana e perciò sono naturalmente conosciuti e in questo senso sono innati.

Donde ci vengono? Come i principî teoretici supremi sono formulazione delle leggi del pensiero, così i principî supremi pratici sono formulazioni delle supreme tendenze della volontà. Dal fondo del nostro essere — scrive bene il Deploige nell'opera citata (pag. 273) — si elevano delle aspirazioni, emergono delle tendenze. Noi chiamiamo buono ciò che soddisfa queste tendenze. E se noi vogliamo rendere ragione di una decisione o di un passo che facciamo, noi diciamo che esso ci è sembrato buono. Il principio che *bisogna volere e fare il bene* apparisce all'analisi come il primo e più generale principio della ragione pratica. Dice S. Tomaso: *Primum principium in ratione practica est. Bonum est quod omnia appetunt. Primum praeceptum legis est: quod bonum est faciendum et malum vitandum. Supra hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae.* S. Tomaso enumera una serie di inclinazioni naturali, la pressione delle quali conduce

la ragione a formulare i suoi principî regolativi: non hanno gli esseri una tendenza comune a vivere secondo la propria natura? Non c'è l'istinto della conservazione della specie appoggiato all'istinto sessuale? Non c'è nell'uomo l'istinto sociale, il bisogno di aiuto vicendevole? Inoltre *inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo.* Bisogna che l'uomo cammini nella direzione di queste tendenze spontanee; è bene ciò che serve a realizzare questi fini naturali. Il vero dell'intelletto pratico è la conformità all'appetito retto. L'ordine dei precetti della legge naturale è secondo l'ordine delle inclinazioni naturali. Se, per esempio, la natura esige che l'uomo viva in società, la ragione conclude che bisogna volere tutto quello che è condizione indispensabile dell'esistenza collettiva: *huiusmodi sunt: unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere.* Così i fini dell'azione umana sono — dice ancora il Deploige — il termine verso il quale l'uomo si incammina con un movimento spontaneo, la mèta alla quale tende naturalmente. Sono formati dai beni che mancano all'essere, beni che è capace di conquistare, e dei quali, sviluppando le proprie energie, si assicura il possesso e il godimento. Al termine dello sforzo essi costituiscono lo stato di perfezione e si confondono coll'essere pienamente spiegato. I fini sono la natura stessa dell'essere ascendente dietro i suoi impulsi profondi. Essi

s'impongono alla coscienza come una realtà vivente, dettano la loro esigenza alla ragione e la ragione cerca di tradurli in precetti di vita. Questi precetti formano l'ossatura della morale elaborata dagli uomini. E' nelle regole spontanee che la filosofia li trova, li scopre come un dato reale. La dottrina tomistica trova le regole dell'azione coll'osservazione della realtà: da una parte le scopre allo stato di massime universali nella morale spontanea praticata, vissuta, d'altra parte le esplica, ne stabilisce l'oggettività, mostrando i loro attacchi colle inclinazioni della natura umana individuale e sociale.

§ 5. — Abbiamo parlato della legge naturale; in che si distingue essa dalla legge eterna? La legge eterna non è che l'ordinamento di tutte le creature e delle loro attività al fine concepito dalla divina sapienza, o, come dice S. Tomaso: *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* La legge eterna in quanto risplende alla mente umana, o, in generale, alla creatura ragionevole, per la quale conosciamo il da farsi e il da omettersi in ordine al fine stabilito da Dio, è la legge naturale: *Lex naturalis non est aliud quam lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum.* Perciò il primo comando della legge naturale è *fa il bene ed evita il male.* Si capisce che l'uomo si regola secondo la legge naturale, non se-

condo la eterna, perchè questa gli è inaccessibile. La natura umana — nella filosofia tomistica, diversamente che in quella di S. Bonaventura — una volta costituita da Dio e da Lui assistita, contiene in se stessa la ragione sufficiente di tutte le sue operazioni. La legge eterna o la ragione di Dio, è la *prima regola*, che però noi non conosciamo in se stessa: la ragione nostra ce la rivela: *regula propinqua et omogenea.... ipsa humana ratio.* Negli esseri e specialmente nell'uomo la legge eterna si fa naturale. Si fa naturale e diventa coscienza morale. *L'Habitus Principiorum*, che da S. Tomaso è chiamato *intellectus* quando si riferisce alla conoscenza speculativa, diventa *sinteresis* quando fornisce i principî d'azione alla coscienza morale. La sinderesi è il *naturale judicatorium* di S. Agostino applicato alla vita pratica, ed è identica quanto al contenuto alla legge eterna e alla legge naturale. Ma siccome ogni atto morale da compiere è concreto, la norma vera immediata e definitiva che deve dirigere l'atto non è un principio astratto della sinderesi, ma un giudizio pratico di coscienza: ecco la coscienza morale che S. Tomaso definisce: *applicatio scientiae ad aliquem actum.* Per capire che cos'è per S. Tomaso questa coscienza che presiede alla moralità degli atti, bisogna ricordare che ogni giudizio definitivo della ragione pratica intorno al carattere d'onestà o di obbligazione d'un atto concreto, è la conclusione di un sillogismo di cui una delle premesse è universale, mentre l'altra è particolare. La

premessa universale è formulata dall'intelligenza sotto l'azione di quella disposizione abituale che è stata chiamata sinderesi; mentre l'atto col quale si applica un principio universale della sinderesi a un caso particolare pratico è precisamente la coscienza morale. La quale si può applicare *ad actum ut dirigens ipsum*, oppure *per modum examinationis eorum quae iam acta sunt* e abbiamo nell'un caso la coscienza inducente o instigante, nel secondo caso la coscienza accusante o rimordente. Sono, queste, dottrine in parte comuni a tutti gli scolastici; ne facciamo cenno per dare nei suoi elementi essenziali tutta la sintesi tomistica.

§ 6. — La legge è norma e misura degli atti umani in vista di un fine. Dunque essa appartiene alla ragione; non è proprio della ragione di ordinare gli atti al fine? Il fine, in ordine al quale dispone la ragione come tale, è comune a tutti gli uomini; dunque la legge è una norma, un comando ordinato al bene comune, e quindi è data e promulgata da chi ha cura del bene comune, cioè dall'autorità competente. Si definisce: *Quaedam ordinatio rationis ad bonum comune ab eo qui curam comunitatis habet promulgata.* Il mondo è retto da Dio ed è ordinato al suo fine dalla ragione di Dio, Padrone assoluto di tutte le cose: c'è dunque nel mondo una *legge eterna*. La legge eterna è impressa nelle creature ed è participata all'uomo secondo la sua natura di essere ragionevole

ed è conosciuta dal lume naturale di ragione: c'è dunque una *legge naturale*. La legge naturale mi dà solo i principî comuni; questi vengono applicati da disposizioni particolari della ragione umana che prendono essenza e nome di *leggi umane*.

L'uomo ha attitudine alla virtù, ma la virtù, in generale, non può venire all'uomo che da una disciplina, che diriga le azioni, da un complesso di norme che regolino efficacemente gli atti in ordine al fine molteplice prossimo e al fine ultimo remoto. Di qui la necessità della disciplina, delle leggi che non si contentano di ordinare, ma costringono col timore delle sanzioni. Si capisce che la legge umana non può essere in disaccordo con la legge naturale, come i fini prossimi non devono ostacolare il fine ultimo; essa deve essere e presentarsi come una conclusione o una determinazione della legge superiore, espressione della volontà divina; in questo ha la sua giustificazione. Abbiamo due specie di leggi umane: leggi che derivano dalla legge naturale come conclusioni di principî, e leggi che ne derivano come determinazioni particolari; le prime costituiscono lo *jus gentium*, le seconde lo *jus civile*.

§ 7. — Tutti gli uomini desiderano necessariamente essere felici, perchè la felicità consiste nella piena perfezione delle facoltà e tutti amano la propria perfezione. Concordi nell'aspirazione generale alla beatitudine, gli uomini la cercano poi in direzioni di-

verse; cioè *quidam appetunt divitias, quidam voluptatem, quidam quodcumque aliud.* Si cerca in cose diverse e opposte il sommo bene e ad esso si subordina tutto il resto. C'è diversità e opposizione di giudizi. E questa diversità e opposizione riguarda anche i giudizi che fanno gli uomini intorno al bene e intorno al male. Dice S. Tomaso: Intorno alle cose virtuose gli uomini non hanno una scienza certa, ma nei loro giudizi in proposito diversificano grandemente: le stesse cose che in un tempo e in un luogo sono ritenute ingiuste e disoneste vengono poi credute e praticate come giuste e oneste in altri tempi e in altri luoghi e da altre persone. Per l'incertezza del giudizio umano nelle cose contingenti e particolari, abbiamo vedute diverse e opposte: di qui nascono opposte e diverse leggi. Non che non ci siano delle cose intrinsecamente giuste e degli atti moralmente buoni e cattivi per se stessi, ma è certo che la materia morale è mutevole, mobile, e non si può quindi avere in proposito certezza vera, immutabile. *Omnia quae sunt apud nos justa aliqualiter moventur. Materia moralis talis est quod non est ei conveniens perfecta certitudo.* Intanto i beni esteriori dei quali l'uomo usa per raggiungere il fine non *semper eodem modo se habent in omnibus;* alcuni ne traggono vantaggi, altri ne risentono danno. Molti per la ricchezza perirono, moltri altri invece perirono per la loro fortezza, essendosi esposti incautamente, con soverchia fiducia, a gravi pericoli. « Le moraliste — dice bene

il Deploige — qui voit cette inégalité des destinées orientées dans une même direction, se demande ce qu' il faut souhaiter et quel idéal de vie l'emporte; amené a formuler un jugement de valeur, il demeure perplexe, ne sachant de quel coté porter ces préférences. » Inoltre è ben vero che i principî general sono in apparenza semplici e chiari, quando però si tratta di tradurli in regole pratiche o applicarli a casi determinati, la sicurezza vien meno per la molteplicità delle circostanze di cui bisogna tener conto. Si procede attraverso continue esitazioni, contenti se si può raggiungere, non la certezza, ma la probabilità. Ecco perchè ci si trova davanti a morali differenti, a legislazioni opposte, a istituzioni diversamente organizzate. L'influenza delle passioni, l'ineguale sviluppo della ragione, dei lumi e della civilizzazione, la diversità dell'ambiente, delle situazioni, delle circostanze rendono ragione di questa grave e profondamente vera tesi dell'Aquinate: *materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem.* E ciò che vale per gli individui, vale per i gruppi, diversi di temperamento, di carattere spirituale, di civilizzazione, diversamente giudicanti e operanti. Un' altra causa delle variazioni della morale sta nei fatti e nelle situazioni che deve regolare e che non si presentano sempre nelle stesse condizioni. La regola dovendo adattarsi a una materia instabile, muterà con essa. *Apud nos homines, qui sumus inter res corruptibiles, est aliquid quidem secundum naturam et tamen quid-*

quid est in nobis est mutabile. La legge morale, come la civile, deve adattarsi alle circostanze variabili di tempo e di luogo. Dice S. Tomaso: Poichè gli atti umani devono variare secondo le diverse condizioni di persone, di tempi e di altre circostanze, perciò le conclusioni dai primi precetti della legge di natura non si possono applicare in una maniera uniforme che nella maggior parte dei casi, non in tutti: *talis est tota materia moralis*.

§ 8. — L'obbedienza alle leggi mi dà la virtù. S. Tomaso accetta la definizione di S. Agostino: *bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur*. Dal fatto che non tutti sono virtuosi e che nello stesso uomo la virtù può crescere e diminuire già Platone e Aristotele avevano concluso, come si conclude del resto da altri argomenti, che la virtù non è innata e non consiste in qualche facoltà della nostra natura. La si acquista con l'esercizio ed è quindi un *abito*. È una qualità abituale che si crea coll'osservanza della legge morale. Nello sviluppo delle dottrine intorno alla virtù San Tomaso, come del resto in parte i grandi scolastici, segue davvicinissimo le teorie che Aristotele pensò quasi da cristiano nell'*Etica Nicomachea*. Già, prima di S. Tomaso, Guglielmo d'Auxerre nella sua *Summa Aurea* aveva riprodotto pensieri dell'Etica dello Stagirita, ma nessuno prima di Tomaso s'era servito così abbondantemente, usando spesso la stessa terminologia, del

libro di Aristotele per la formulazione e la fondazione dell'etica cristiana. La stessa dottrina riguardo al soggetto della virtù, la stessa distinzione della virtù in intellettuali e morali, gli stessi pensieri riguardo al mezzo della virtù. Sono dottrine conosciute che non ci fermeremo ad esporre. Si capisce che S. Tomaso alle virtù che perfezionano l'intelletto e la volontà note ad Aristotele, può aggiungerne delle altre che lo Stagirita non poteva conoscere perchè sono proprie della religione cristiana: le virtù infuse *della fede*, ossia dell'assenso soprannaturale dato alle verità divinamente rivelate; *della speranza*, ossia dell'attesa infallibile di una ricompensa che supera ogni idea naturale dell'uomo; *della carità*, che è di gran lunga superiore all' amicizia trattata da Aristotele nell' Etica a Nicomaco.

Mentre la virtù è nella parte spirituale dell' uomo e più propriamente nella parte volitiva razionale, la passione è nella parte appetitiva; e, poichè la passione importa mutazione corporale, non può aver luogo nell' appetito intellettivo e nella volontà; la sua sede è l'appetito sensitivo. Le passioni vengono divise in due grandi classi, secondo che appartengono all'appetito concupiscibile, che ha per oggetto il bene e il male in quanto in se stesso gradito o ripugnante, o all' appetito irascibile, il quale ha per oggetto il bene appreso come soggetto a qualche circostanza di difficoltà o di pericolo. In altre parole l'appetito concupiscibile ha per oggetto il bene e il male come sem-

plicemente tali; l'appetito irascibile ha per oggetto il bene arduo e difficile. Le passioni sono buone o cattive? In quanto sono moti dell'appetito non sono nè buone nè cattive; c'è in esse bene o male morale in quanto dipendono dalla ragione e sono volontarie; sono quindi buone o cattive non nella loro entità naturale, ma nella loro entità morale. Le passioni, che sono principio di moto della volontà, regolate dalla ragione divengono virtù. Anzi, la passione che asseconda la volontà rende l'atto umano più perfetto e perciò gli aggiunge moralità; diventa essa stessa, in senso subordinato, volontà.

Delle passioni del concupiscibile, la prima in rapporto al bene è l'amore, in rapporto al male l'odio; la prima dell'irascibile è la speranza riguardo al bene, il timore riguardo al male. Noi non ci attarderemo che, e brevemente, sull'amore. Amore non è lo stesso che dilezione, perchè questa è esclusiva della volontà e presuppone una scelta fatta dalla ragione. L'amore si divide in amore di amicizia e amore di concupiscenza; col primo si vuole bene agli altri, col secondo si vuole bene a se stessi. E qual'è la causa dell'amore? Si amano le cose perchè buone, ed è buono ciò che è connaturale e proporzionato all'essere. Il bene è quindi la causa ontologica e remota dell'amore. Ma *ignoti nulla cupido*: la causa prossima e psicologica dell'amore è la conoscenza del bene. Tutte le passioni del concupiscibile si possono ridurre all'amore: si aspira, si tende, perchè si ama. E l'amore è la

causa di tutto ciò che fa chi ama: il fine influisce su tutte le operazioni che sono ordinate a raggiungerlo. E perchè si ama? Per l'unione. L'effetto dell'amore è il fine è l'unione con le cose presenti, che io concepisco o come parti di me stesso — ed ho l'amore di concupiscenza — o come altre da me stesso — ed ho l'amore di amicizia. L'amore fa che l'amante sia nell'amato con una piena adesione dell'animo, adesione che affettivamente può toccare l'estasi.

Il bene ontologico e psicologico è causa dell'amore, il male ontologico e psicologico è causa dell'odio. Ma l'odio deriva dall'amore, dice S. Tomaso e dice Dante. Non è l'amore che rende ripugnante e odioso ciò che ostacola l'unione? L'odio è effetto dell'amore e, quindi, sebbene più sensibile, meno forte di esso perchè la causa supera l'effetto. Anche in queste dottrine S. Tomaso si trova d'accordo cogli altri trattatisti della scolastica, ma li supera in chiarezza e sistematicità. S. Bonaventura ha pagine più vibranti sull'amore e specialmente sull'estasi, ma c'è meno unità d'insieme, meno positività di distinzione.

§ 9. — Non ostante le sue passioni, l'uomo è signore della sua volontà e degli atti che ne procedono. E perchè la volontà pone atti e si muove se non per raggiungere il bene? Non un bene, ma *il* Bene. Non si desiderano i beni che per il Bene. Il Bene è quindi lo scopo della vita umana. È questo scopo sempre presente che misura la moralità degli

atti: buoni sono gli atti nella misura che ci accostano al sommo Bene, mali nella misura che ce ne allontanano. La legge morale è tale in attinenza con lo scopo supremo della vita, che specifica gli atti in buoni e malvagi.

Lo scopo supremo, perchè finale e non subordinato, dev'essere *uno*, e ad esso tutto si subordina, e deve essere *unico* perchè rappresenta la perfezione di tutti gli uomini. Nello scopo supremo trova il suo spiegamento completo e quindi il pieno appagamento la specie umana; in esso è conseguita la mira conscia e inconscia di ogni azione razionale.

In che consiste il Bene supremo? Non nei beni del corpo ma nei beni dell'anima. *Beatitudo est summum bonum hominis. Ergo in praecipuis hominis bonis est quaerenda..... est quaerenda in bonis animae.* Non consiste nelle ricchezze, negli onori, nella fama, nella potenza, perchè, fra l'altro tutti questi beni si possono perdere, mentre la beatitudine dev'essere un bene stabile, indefettibile. Essa consiste nel bene infinito; cercarla altrove è avvilire l'uomo. Il sommo bene oggettivo o la Beatitudine oggettiva è *Dio*; il sommo Bene soggettivo o la Beatitudine soggettiva è il *possesso* di Dio.

Essa non è riposo ma attività, aveva insegnato Aristotele e insegna S. Tomaso. Quale attività? Tutte le forze dell'essere si espandono gioiosamente e crescono soddisfatte in quella perfezione totale intensa e ultima dell'essere che è la perfezione; ma il «Philosophus» aveva

insegnato che l'ultima beatitudine dell'uomo è nella attività che guida le altre ed ha per oggetto le cose belle e divine, perchè questa sola basta a se stessa e dà i più squisiti e umani godimenti, e l'aveva specificata nella contemplazione della virtù in atto: dunque la beatitudine consiste radicalmente nell'attività luminosa e dirigente dell'intelletto speculativo — conclude con Aristotele S. Tomaso. Ma intendiamoci: non nell'intelletto — dice S. Tomaso — in quanto conosce speculativamente le creature, gli esseri altri da Dio, ma proprio nella visione di Dio. *Beatitudo nostra consistit in hoc quod conjungimus Deo... per intellectum speculativum.* Non si confonda la beatitudine con la pace. La pace importa quiete, non energia attuosa; importa stasi, immobilità, non movimento delle potenze spiegate nel godimento della perfezione. Inoltre la pace riguarda più l'appetito, la volontà, che la potenza più essenzialmente propria dell'uomo qual'è l'intelletto; dunque la pace sarà un elemento importante, immancabile della beatitudine, non l'essenza totale e centrale. Neppure si confonda la beatitudine col diletto. La beatitudine è dilettosa, si capisce: non consiste essa nella attività piena non ostacolata e quindi pienamente naturale delle facoltà eminentemente umane? Ma il diletto non è che la *forma completiva beatitudinis,* in quanto potenzia l'atto del vedere intellettivo, del possesso intellettuale. Il piacere che *exsuperat omnem sensum,* la delizia eterna e l'eterno amore delizioso, suppone la visione e su di

essa si fonda e da essa trae il suo alimento perenne. Ma in questa vita nessuno può essere beato. *Nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene scit... Nullus ad ultimum (finem) vitae iam pervenit cui restat aliquid appetendum, eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat – Vita haec absque malis esse non potest*: sono gli argomenti di S. Tomaso. Lo spirito umano dopo di aver conosciuta la realtà esteriore entra in se stesso con un ritorno cosciente e studia la realtà del mondo interiore. Poi trascende se stesso in cerca di un oggetto più adeguato alla capacità infinita della sua intelligenza. E' il cammino tracciato da S. Agostino: *in te ipsum redi....trascende te ipsum.*

VII. — LA PEDAGOGIA DI S. TOMASO

SOMMARIO: § 1. **Il fatto educativo.** – § 2. **L'opera del maestro.** – § 3. **Importanza dell'intelletto.** – § 4. **Autoeducazione ed eteroeducazione.** – § 5. **L'educazione come missione di carità.**

§ 1. — La pedagogia di S. Tomaso si fonda tutta, in piena armonia col sistema dell'angelico Dottore, sulla psicologia e sulla metafisica, anzi, a propriamente parlare, non è che un aspetto delle sue dottrine psicologiche e metafisiche. E, poichè la psicologia è essa stessa un aspetto o una regione della metafisica, possiamo dire che la dottrina tomistica, come del resto ogni altra teoria tradizionale del fatto pedagogico, si riduce alla metafisica: alla metafisica dell'uomo.

Non è di oggi la riduzione della pedagogia alla filosofia propriamente detta, ma è della filosofia perenne.

E nella trattazione dei problemi pedagogici, S. Tomaso si mantiene coerente ai capisaldi del suo metodo sano e fecondo: *osserva, ragiona, si appoggia alla storia* o alla autorità dei filosofi, vagliata sempre colla ragione che gli fa tenere la giusta via nella critica dell'agostinianismo alla luce delle dottrine aristoteliche e nell'integrazione di queste con elementi di schietta derivazione agostiniana, come si vedrà dalle pagine che

seguono. Colle quali non intendo già sviluppare tutti gli aspetti della dottrina pedagogica dell' angelico Dottore, ma solo accennare alla sua formulazione sana dei problemi riguardanti il fatto educativo e sopratutto alla soluzione sempre vera di essi.

Il primo problema riguarda l'esistenza stessa del fatto educativo e si può formulare così: « *Utrum unus homo possit alium docere.* » *Può un uomo essere causa di scienza a un altro uomo?* È possibile una tale comunicazione fra le coscienze?

È stato scritto che « noi non pronunziamo una sola parola senza questa fede: che essa, come uno di quei tanti frammenti di materia cosmica che si fanno luminosi penetrando nell' atmosfera, si accenda nella coscienza di chi ci ascolta, in modo, che questi possa sentire in lei presente il nostro spirito e la parola con noi unificarsi ». Sembra ben questa la interpretazione migliore del fatto innegabile che vi ha insegnamento e vi ha apprendimento e, in generale, vi ha, insomma, una comunicazione spirituale fra gli uomini; un uomo può essere maestro a un altro uomo. Ma non è l'unica interpretazione. Gesù disse un giorno alle turbe e ai discepoli: « Non vogliate esser chiamati Maestri. » E perchè? Perchè: « Uno solo è il vostro Maestro: Iddio.» Non attribuite, dunque, agli uomini un onore divino, non usurpate quello che a Dio appartiene. È nota la teoria di Agostino, che a sostenerla si fa forte, tra l'altro, anche del passo evangelico citato. Secondo lui, noi non acquistiamo la scienza delle cose per le pa-

role altrui, ma per la intuizione delle cose medesime e della verità: impariamo a conoscere le cose sensibili coll'occhio e collo sguardo sensibile, le intelligibili coll'occhio e collo sguardo mentale: le parole del maestro umano ci dànno non la scienza delle cose ma l'affermazione, l'attestazione di esse: Certo, le parole e l'uso delle parole sono mezzi per giungere alla scienza; non però in quanto causino e producano esse la scienza, ma solo perchè col loro significato convenzionale ammoniscono il discepolo a elevare la mente alla vera causa della scienza, al lume della verità eterna, la cognizione della quale viene generata nella mente sotto l'irraggiamento del Sole dell'intelligenza, quando col segno verbale vengono suscitate le specie intelligibili. Ricordiamo le sue parole: *Verba... admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent, ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti, praebet ea quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum.*

Poco sotto afferma: *De universis quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse ut consulamus admoniti.* E come non possiamo far conoscere i colori e le cose sensibili se non a coloro che intuiscono o hanno intuito la luce e quelle date cose sensibili, così: *de iis quae intelliguntur interiorem veritatem ratione consulimus.* Nessuno, dunque, apprende qualche cosa *dal* maestro umano. E perchè

allora si mandano i fanciulli e i giovani alle scuole? Non certo, risponde Agostino, perchè imparino quello che il maestro pensa, ma delle verità, e non si può dire che il discepolo sia istruito subito dopo la spiegazione del maestro, prima che abbia intuito la verità interiore che lo stesso maestro vede; e questi fa più l'ufficio di *dotto* che di dottore.

§ 2. — E perchè si crede da tutti che i maestri creati sono veri maestri? La riposta di Agostino è ingegnosa: *Falluntur homines, ut eos qui non sunt, magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur.* I maestri umani non sono veri maestri, non conoscono la scienza, sono semplicemente degli ammonitori che ci invitano a far uso della duplice intuizione, causa vera del sapere. Dio solo — dice altrove Agostino — può formare la mente dell'uomo. Agostino ritiene la ragione assolutamente indipendente dall'influsso delle cose create, e quindi anche dai cosidetti maestri umani.

S. Tomaso la pensa diversamente e stabilisce la *Conclusio: Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotae, vel confortando eius intellectum quo possit ex principiis conclusiones educere.* L'insegnante non trasfonde la scienza nel discepolo, quasi si formi

nel discepolo quella preziosa scienza, numericamente la stessa, che è nel maestro, ma per l'insegnamento la scienza si fa nel discepolo simile a quella che è nel maestro, dedotta dalla potenza all'atto. L'uomo può dirsi vero e veramente dottore e insegnante la verità e certo illuminante la mente, non quasi infondendo il lume della ragione, ma quasi coadiuvando il lume della ragione alla perfezione della scienza, per ciò che esteriormente propone (1). Uno è il maestro interiore — ha detto Agostino.

E va bene; ma con ciò non si esclude che vi siano degli uomini che ammaestrano esteriormente. Si è detto: la scienza non è altro che una descrizione delle cose nell'anima, essendo essa una assimilazione del sapiente al saputo; ma un uomo non può descrivere nell'anima di un altro le similitudini delle cose, perchè così opererebbe in lui interiormente, il che è proprio del solo Iddio: dunque un uomo non può ammaestrare l'altro. S. Tomaso risponde, distinguendo l'azione dell'intelletto agente e quella di colui che insegna. Certo — egli dice — le forme intelligibili, delle quali viene costituita la scienza ricevuta per la dottrina, sono descritte nel discepolo immediatamente dall'intelletto agente, datoci da Dio, e quindi indirettamente da Dio, ma mediatamente da colui che insegna. Così il dottore propone i segni delle cose in-

(1) *Del Maestro*, in *Opuscoli filosofici*, tradotti da ANTONIO ROSSI, Firenze, Le Monnier, 1884, pp. 388-389.

telligibili, dai quali l'intelletto agente riceve le intenzioni intelligibili, e le descrive nell'intelletto possibile: non abbiamo qui come cause della scienza due fattori ugualmente necessari: le parole vedute o udite del maestro e gli oggetti che sono fuori dell'anima?

Mettiamo bene a posto le cose. Senza dubbio, la certezza della scienza nasce tutta dalla certezza de' principî, perchè allora soltanto le conclusioni si sanno per certo quando si risolvono ne' principî; e perciò se qualche cosa si sa con certezza è dal lume della ragione divinamente interiormente inserito, per cui in noi parla Iddio, e non dall'uomo esteriormente insegnante, se non in quanto, ammaestrandoci, risolve le conclusioni nei principî; dal quale, però, noi non riceveremmo la certezza della scienza, se non fosse in noi la certezza de' principî in cui le conclusioni vengono risolute, ma chi non vede in tutto questo la concausalità necessaria del maestro esteriore? E quando Agostino afferma che « da nulla può essere formata la nostra mente se non da Dio », ciò s'intende — spiega S. Tomaso — della forma ultima di lei, senza la quale reputasi informe qualunque altra forma essa abbia; è quella forma con cui la mente convertesi al verbo, ed è a lei inerente; è lo stesso lume di ragione per il quale l'uomo è intelligente, perchè con esso noi conosciamo i principî dai quali nasce la certezza della scienza. Qui non è in questione la scienza, ma l'ultima ragione di essa che è da Dio. Dio è causa prima, l'uomo è causa seconda.

§ 3. — Quanto sia necessaria, nell'apprendere, l'opera del maestro, si vede da un'altra considerazione, molto importante. « Non è simile ciò che si dice dell'intelletto e della vista corporale. La vista corporale non è una virtù comparativa, così che da alcuni dei suoi obietti pervenga ad altri, ma tutti i suoi obietti le sono visibili tostochè si converte ad essi, e perciò il veggente non ha bisogno di essere da altrui eccitato a vedere, se non in quanto da altri la sua vista è diretta a qualche cosa di visibile. Ma l'intelletto è una potenza comparativa, che da alcune cose perviene ad altre e non tutti gli obietti le sono d'un tratto intelligibili, ma subito alcuni ne vede che sono per sè noti, in cui si contengono implicitamente altri, che non può intendere se non per l'ufficio della ragione, esplicando quelli che nei principî sono implicitamente contenuti. Perciò a conoscere tali cose, prima che si abbia l'abito, è non solamente in potenza accidentale ma anche in potenza essenziale, perchè ha bisogno di un motore che lo riduca all'atto per la dottrina, del quale non ha bisogno colui che abitualmente conosce già qualche cosa. Dunque il dottore eccita l'intelletto a sapere quelle cose che insegna come motore essenziale conducente dalla potenza all'atto ; ma chi mostra alcuna cosa alla vista corporale, l'eccita solo come motore per accidente, a quella guisa che viene eccitato chi ha già l'abito della scienza. »

Ci troviamo davanti, incarnate nei due grandissimi spiriti del pensiero cattolico, Agostino e Tomaso, due

concezioni diverse del conoscere, del processo della mente umana verso la verità: da una parte la teoria della illuminazione, dall'altra quella dell'intelletto agente.

Noi, secondo Agostino, abbiamo presente, per quel tanto che è compatibile colla nostra condizione, la luce della ragione eterna e in questa luce vediamo tutte le verità.

Nell'apprendere una proposizione da un maestro, noi non riceviamo da lui la verità, ma soltanto una suggestione verbale, per intuirla dentro di noi, nella luce che è nella coscienza sopra la coscienza e che è comune, in diversa misura, a tutti gli uomini. La verità *foris admonet, intus docet;* perciò l'insegnamento vero e proprio non è opera del maestro, ma illuminazione divina. È noto l'argomento di Agostino a provare l'esistenza in noi sopra di noi di questa incommutabile verità: « Se entrambi vediamo che è vero quel che dici, ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove mai ciò vediamo? Non io in te, non tu in me, ma entrambi nell'incommutabile verità che è al disopra di me e di te. » L'uomo, dunque, non perviene alla conoscenza in virtù di una propria attività, ma per intuizione, *per visionem,* per un misterioso contatto intellettuale dell'uomo colla luce divina, come è stato osservato.

Per S. Tomaso, invece, l'uomo è un microcosmo fornito da natura di un proprio sole, l'*intelletto,* che col suo *habitus primorum principiorum,* e in unione

con l'esperienza, conosce tutto quello che secondo Agostino ha origine solamente da quella misteriosa « visione ».

Sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et comunis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

S. Agostino aveva detto nel *De Magistro:*

Non potest homo ab alio addiscere nisi mens eius interius doceatur a Deo; S. Tomaso interpreta e spiega: *Secundum hoc Deus nos interius docet in naturali cognitione, quod naturale lumen in nobis causat et illud dirigit in veritatem.*

Conosciamo uno dei più chiari effati dottrinali di S. Tomaso: *Per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibile recipi possint.* L'intelletto agente è virtù di far essere in atto gl'intelligibili in potenza. L'intelletto è potenza che va attuandosi. Noi non abbiamo sempre la conoscenza attuale, come sarebbe se conoscessimo per idee innate; però il nostro intelletto da passivo che era, diventa, sotto l'influsso della sensazione, anche attivo, ed esprime, dopo esserne stato informato, le *species intelligibiles*, i concetti o le essenze delle cose: si fa attuale. Come si vede, alla base di tutta la teoria dell'apprendimento sta la distinzione ontologica di potenziale e di attuale, e questa stessa dottrina sta, si capisce, alla base di

tutto il processo pedagogico. Rispondendo a una obiezione, il Dottore Angelico scrive: « In colui che è ammaestrato, la scienza preesiste non certamente nell'atto compiuto, ma quasi nelle ragioni seminali, secondochè le concezioni universali, la cui cognizione è in noi naturalmente inserita, sono come certi semi di tutte le ulteriori cognizioni. E come si deducono in atto le ragioni seminali? Ecco: la verità creata non può infonderle; può bene, però, dedurre all'atto ciò che in esse è contenuto originalmente e virtualmente. »

S. Tomaso accetta una dottrina dell' opponente, quella contenuta all'art. 1, 10 della *Questione del Maestro:* « Se un uomo ammaestra l'altro è necessario che di sapiente in potenza il faccia sapiente in atto, è necessario che la scienza di lui sia tratta dalla potenza all'atto. » Ma, si obietta: « Quello che viene tratto dalla potenza all'atto è necessario che si muti: dunque la scienza o la sapienza si muta ». Risponde S. Tomaso: « Sì, la sapienza creata, secondo l'essere che ha nel soggetto, per accidente si muta, mutato il soggetto d'avente la sapienza in potenza, in aventela in atto. » Come si vede, si dà qui una base spiccatamente aristotelica alla cognizione e alla pedagogia: il maestro terreno viene elevato dalla condizione di semplice « disponitore al conoscere » o di « ammonitore », alla dignità di causa, di concausa, e si concepisce il fatto educativo nella sua vera entità. *Docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de*

potentia ad actum. Doctrina importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro, unde oportet quod ille qui docet vel magister est habeat scientiam quam in alio causat explicite et perfecte sicut in addiscente per doctrinam. Il maestro eleva al suo sapere il discepolo: egli rappresenta il punto d'arrivo del processo dell'apprendimento, che mira a stabilire unità di scienza nel maestro e nel discepolo: *est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae. Magister... movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones. Oportet quod discens inspiciat conceptus docentis ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam in mente doctoris.* Il maestro è causa motrice di tutto il processo, ma non causa principale; la causa principale è l'attività del discepolo, la *natura* o il principio intrinseco, che l'*arte*, principio estrinseco, deve imitare. Eccitata e quasi avvertita dalle impressioni sensibili, l'anima del discepolo penetra col suo proprio sforzo nell'oggetto intelligibile, apprende e discorre. Il sapere è dell'attività non della passività. In questa attività del discepolo rivolta a far propri, intellettualmente, gli oggetti presentati dai sensi, in questo sforzo personale di salire di cultura in cultura per mezzo di sempre nuove attuazioni della potenza sempre nuova, in questo ascendere alla sapienza mediante il discorso logico, è necessario l'aiuto del maestro perchè il discepolo deduca rettamente le con-

seguenti. La scienza non è forse sillogismo? Il maestro deve guidare il discepolo in questa attività sillogistica.

È chiara dal fin qui detto l'azione del maestro come è chiara quella di Dio. *Homo docens, solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus, sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo, ed ideo de eo dicitur: Qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.* Aristotelismo cristiano, agostiniano; fusione di Aristotele e di Platone o, meglio, di Aristotele e Agostino. La dottrina della potenza e dell'atto integrata da quella delle *rationes seminales;* la teoria della illuminazione da quella dell'intelletto agente. *Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi principia universalia applicat ad aliqua particularia, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat: ex notis ad ignota procedens.* Ecco la natura. E l'arte deve imitarla: *quilibet docens ex his quae discipulus novit ducat eum in cognitionem eorum quae ignorabat.* Aristotelismo, ripeto, fuso coll'Agostinianismo: l'uomo possiede un corredo iniziale latente di cognizioni, che si svolgono passando dalla potenza all'atto per forza di natura e sotto l'influsso del maestro; per natura e per arte.

L'arte, o il magistero coltiva quei *scientiarum semina* che Dio stesso ha posto nell'uomo; porta l'anima ai principî e alle conseguenze, il cui contenuto ultimo viene determinato dalla loro relazione colla verità increata, che è Dio. Una missione divina, come si vede. Dio parla interiormente; il maestro aiuta il discepolo a udire e comprendere la parola di Dio, fonte luminosa e indefettibile dei principî di ragione; Dio illumina col raggio del suo volto le menti, e il maestro trae o accende da quel lume nuovi lumi, mettendone in atto o in valore tutta la luce di principî e di conseguenze che vi è nascosta, traendo all'atto tutta la capacità intellettiva dell'uomo, che può diventare tutte le cose. Platone aveva insegnato che « i dotti non possono dare più bella prova del loro sapere, che adoperandosi a far dotti gli altri. » Aristotele aveva scritto che « ciò che vive adempie un alto precetto naturale se produce un altro essere simile a sè, cioè se produce il sapere in un altro », come spiega S. Tomaso; Agostino aveva proclamato che noi conosciamo e giudichiamo e insegniamo a conoscere e a giudicare, o diventiamo maestri in virtù della luce a noi partecipata, viva immagine della verità eterna; luce che è anche il nostro maestro interiore; S. Tomaso trasvaluta, fonda e spiega tutto, dimostrando che l'uomo, mentre fa dotti gli altri, mentre produce un altro simile a sè nel sapere e impara e insegna alla luce della verità increata, lavora con ciò stesso, in qualità di atto prossimo, coll'Atto ultimo che è pura

attualità, cioè con Dio, e lavora a portare un altro uomo al conseguimento del fine o del bene perfetto che è ancora e sempre Dio nostro fine e causa prima e ultima di tutto lo sviluppo che, sotto l'impulso del maestro umano, si compie in noi e ci avvicina, per gradi sempre meno lontani, a Lui. Dio, l'intelletto che impara, e quello che insegna, vengono unificati in uno stesso intento, che è quello di sviluppare senza intermissione la somiglianza divina che caratterizza e fa grande l'anima dell'uomo.

§ 4. — Col fin qui detto abbiamo risposto indirettamente a un'altra questione esaminata dall'Angelico, se ci sia, cioè, autoeducazione, o se « l'uomo possa dirsi maestro di se stesso ». Noi abbiamo distinto col nostro Dottore due principî della scienza: la natura intellettuale e l'arte di insegnare: *Scientia acquiritur in homine et ab interiori principio ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit, et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit.*

Abbiamo veduto chè il principio esteriore non è il principale agente, *non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei strumenta et auxilia:* la conclusione è evidente. Scrive S. Tomaso: « Senza dubbio può alcuno per il lume della ragione in lui inserito pervenire alla cognizione di molte cose ignote senza il magistero, ovvero ammonimento di esteriore dottrina, siccome è manifesto in

ognuno che acquista la scienza per via di invenzione; e così in un certo modo è uno a se stesso causa di sapere. » È dunque maestro di se stesso? Parrebbe di sì. Ma S. Tomaso fa una distinzione: distingue gli agenti che hanno tutto in se, o nel medesimo modo o in modo eminente, quello che nell'effetto è da essi causato, da quelli che lo hanno solo in parte, e continua: « La dottrina importa una perfetta azione della scienza nell'insegnante o maestro; onde è necessario che colui che insegna od è maestro, abbia esplicitamente e perfettamente la scienza che causa in un altro, sì come nel discente per la dottrina. Ma quando da alcuno si acquista la scienza per un principio intrinseco, quello che è causa agente della scienza non ha la scienza da acquistarsi se non in parte, cioè quanto alle ragioni seminali della scienza, che sono i principî comuni; e perciò da tale causalità non può trarsi il nome di dottore o di maestro, propriamente parlando. » È una osservazione profonda. Il maestro, rispetto al discepolo, rappresenta il punto di arrivo di un processo che il discepolo deve compiere; e se il processo è un passare ininterrotto dalla potenza all'atto proprio per raggiungere il punto d'arrivo, questo non dev'essere, come tale, in potenza riguardo a ciò che si vuol attuare nel discente, ma deve essere scienza esplicita e perfetta, diversamente non sarebbe punto di arrivo, ma fase del processo. E fase è certamente, ma solo, riguardo a un processo ulteriore, nel quale assume la funzione di punto di partenza,

in un ascendere indefinito. L'osservazione è profonda per un'altra ragione. Per Tomaso il maestro umano coopera con Dio a guidare il discente alla sapienza: è una missione della più alta grandezza, che consiste nel trarre dalla potenza all'atto, in un processo ascensivo, la mente pargoletta e bisognosa di luce e di conforto.

Ora niente passa dalla potenza all'atto se non per qualche cosa che è già in atto. Dio solo è tutto atto. Atto in atto, perciò Dio solo è il Maestro per eccellenza, illimitatamente e senza restrizione. Ma l'Atto Puro ha voluto associarsi nel governo del mondo, nel condurre il tutto al suo fine, le stesse cause seconde. Ora è evidente che queste, in quanto sono causa, in quanto cooperano con Dio, devono essere in atto rispetto a quello che sogliono trarre dalla potenza all'atto.

Il maestro insegna in quanto ha la scienza in atto, dice con un'altra frase profonda S. Tomaso.

Ecco perchè egli vuol conservato il nome di Maestro a quello che possiede la scienza, non soltanto nelle « ragioni seminali », ma nel sistema. Il fatto dell'autoeducazione non toglie che il nome di educazione nel senso pieno si debba mantenere alla eteroeducazione. Eteroeducazione per modo di dire, perchè l'arte non si sostituisce alla natura, ma l'aiuta adattandovisi, rispettandone le leggi. L'azione deve più attribuirsi alla causa principale che all'istrumentale, all' intelletto agente che all'uomo che ammaestra esteriormente, sebbene in esso, nell'intelletto, la scienza non esista allo

stato compiuto. In fondo l'educazione è sempre un fatto interiore, trascendente ogni azione esterna e ogni movimento empirico, è sempre, più o meno visibilmente, una *inventio*. Una *inventio sui generis* perchè avviene sotto l'influsso di un altro, in piena armonia con uno dei fondamentali principî della scolastica: Niente passa dalla potenza all'atto se non per qualche ente che sia già in atto. *Oportet ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu.*

Atto *sui generis*, che segue, però, le grandi leggi dell'essere e del conoscere, il fatto pedagogico è anche un fatto umano-divino che racchiude tutti e due gli aspetti della attività umana: è atto della vita attiva e della contemplativa. S. Tomaso ne tratta a parte in un apposito articolo della questione del Maestro. Ragiona così: « La materia della vita attiva sono le cose temporali, intorno alle quali versa l'atto umano; la materia della contemplativa sono le conoscibili ragioni delle cose, nelle quali ragioni il contemplatore si ferma. Il fine della vita contemplativa è la ispezione della verità increata, secondo il modo possibile al contemplante; il fine della vita attiva è l'operazione, con la quale s'intende all'utilità del prossimo. » Dunque? Dunque « nell'atto dell'insegnare noi troviamo una doppia materia, in segno della quale anche l'atto dell'insegnare si congiunge con un duplice atto. È certamente una materia di esso la cosa stessa che s'insegna, e un'altra colui a cui si insegna la scienza. « Dunque, per ragione della prima materia, l'atto della

dottrina appartiene alla vita contemplativa, ma per ragione della seconda appartiene all'attiva. »

§ 5. — E per ragione del fine? Qui S. Tomaso rivela un altro aspetto magnifico della sua teoria pedagogica. « Dalla parte del fine la dottrina sembra che appartenga soltanto alla vita attiva, perchè l'ultima materia nella quale consegue il fine inteso, è materia della vita attiva. » Il fine della vita attiva — l'abbiamo visto — è l'operazione colla quale s'intende di giovare al prossimo. L'educazione è concepita cristianamente come missione di carità. Prima aveva citato, facendola sua, una bella sentenza di S. Gregorio: « La vita attiva è il dare il pane all'affamato, con la parola della sapienza ammaestrare l'ignorante. » E aveva anche scritto: « L'ammaestrare è computato tra le elemosini spirituali, è un'opera di misericordia. » Trasfondere la scienza è opera d'amore; dare il pane della verità, guidare un discente verso un ideale, l'ideale della vita umana, è sempre opera di amore. Il maestro, più che una *potenza,* è una *bontà,* è stato detto. Il maestro aiuta il discepolo a prendere coscienza di sè, dei suoi doveri e delle sue responsabilità. Trae dalla potenza all'atto, non impone, se non quando lo richieda il bene del discente: *maxima debetur puero reverentia.* Eccita l'allievo a salire e lo conforta nella volontà dell'ascesa. L'educazione è una opera di carità; è la carità che toglie l'antinomia fra scolaro e maestro, diversamente irriducibile. Di carità,

e anche di umiltà. Ha scritto S. Tomaso: « Colui che ammaestra non causa la verità, ma sì la ricognizione della verità nel discente. Imperocchè le proposizioni che s'insegnano, sono vere prima che si sappiano, perchè la verità non dipende dalla scienza nostra, ma dall'esistenza delle cose. » Il maestro apre la mente sua, e con la sua quella dello scolaro, alla verità per farla discendere in tutte e due le anime, o per elevare le anime ad essa. Il che nessun maestro potrà fare e volere mai se prima non creda che non è lui la verità o la misura delle cose, se non si stacchi da se stesso, dalla sua soggettività, per attaccarsi alla verità oggettiva concepita come superiore norma di pensiero e di azione. Servi siamo delle verità, non padroni, non creatori. Servi e ministri della verità sono gli educatori e ad essa devono guardare ed essa devono seguire in tutti i momenti del loro magistero. Dio solo crea; l'uomo è fattore, è causa nel senso comune della parola. « Il creare importa la causalità prima, la quale è dovuta al solo Dio; ma il fare importa la causalità in comune, e similmente l'ammaestrare, quanto alla scienza; e perciò il solo Dio è detto creatore. » La pedagogia, come tutta la filosofia tomistica, è agli antipodi con le teorie moderne della verità fatta dall'uomo, della conoscenza come creazione umana.

S. Tomaso negli scritti pedagogici ha considerato in prevalenza e quasi esclusivamente gli aspetti teoretici del fatto educativo, lasciando nell'oscuro quelli

pratici, morali. Ma noi conosciamo quali devono essere per l'Angelico Dottore i rapporti fra teoria e pratica, fra speculazione e azione. *Intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.*

Il maestro guida il discepolo alla sapienza e la sapienza è ordinatrice: *sapientis est ordinare.* La ragione penetra tutto, regge tutto; l'uomo può e deve servirsi di questa realtà razionale per raggiungere il suo fine, che è, prossimamente, la realizzazione di se stesso — rimotamente, il congiungimento col sommo bene che è Verità e Perfezione morale assolute: Verità e Perfezione che sono la Felicità. « L'homme — scrive nello spirito del Maestro un geniale discepolo dell'Angelico Dottore — est fait pour le developpement total, tel que le créateur l'a conçu. Là est sa joie, en même temps que son devoir. Comme d'ailleurs ce développement ne peut pas être attendu en cette vie d'une façon qui répond aux exigences de notre nature, il faudra tenir compte de cette condition, et subordonner, dans le mésure nécessaire, les aboutissements immédiates à l'aboutissement suprème » (1). Anzi la sapienza diventa volontà morale, santità. E la stessa ascesa teoretica di dottrina in dottrina suppone la volontà buona e in questa trova l'ala della sua ascensione. Il fatto pedagogico, come fatto intellettuale, è anche fatto morale, perchè solo i puri di spirito scorgono la verità, vedono Iddio: l'uomo che non si pu-

(1) SERTILLANGES. — *S. Tomas d'Aquin* - Paris, Alcan t. II, p. 324.

rifica non percepisce le cose dello spirito. E il maestro è chiamato ad aiutare il discepolo a compiere la purificazione interiore, a potenziare coll'esercizio etico la volontà buona, a dissipare le nebbie delle passioni che impediscono la visione della verità o l'adesione ad essa; è chiamato a trarre dalla potenza all'atto, sotto la illuminazione di Dio, tutta l'anima con tutte le sue esigenze di Verità, di Bene morale, di Beatitudine, è chiamato a cooperare al compimento spirituale degli altissimi disegni di Dio nell'uomo.

VIII. — IL TOMISMO NELLA SUA STORIA

SOMMARIO: § 1. **Le condanne di Stefano Tempier, di Roberto di Canterbury e di Giovanni Peckam.** – § 2. **Progressiva affermazione del Tomismo; canonizzazione di S. Tomaso; trionfo del Tomismo negli inizî del secolo XIV.** – § 3. **Il Tomismo dal secolo XIV ai giorni nostri.** – § 4. **Conclusione.**

§ 1. — Nel 1277 il Vescovo di Parigi Stefano Tempier condanna, per colpire in modo particolare l'averroismo, duecentotredici proposizioni. La condanna colpiva, in fatto, con l'averroismo anche alcune dottrine filosofiche e teologiche professate, in opposizione alla vecchia scolastica, da S. Tomaso. La condanna era stata preceduta da lunghe controversie fra i rappresentanti della vecchia e della nuova filosofia. Sull' esempio di Stefano Tempier, l'anno stesso il domenicano Roberto Kilwardby, Arcivescovo di Canterbury, che già prima aveva propugnato il nuovo indirizzo, — poichè, pur essendo domenicano, metteva al di sopra degli interessi del suo ordine il suo attaccamento alla filosofia agostiniana che egli considerava come la filosofia cristiana per eccellenza — fece proibire dai maestri dell'università di Oxford una

trentina di tesi «pericolose» e fra queste alcune schiette dottrine di S. Tomaso d'Aquino.

Giovanni Peckam, che gli successe, confermò nel 1284 l'atto di condanna di Roberto e ne aggiunse uno nuovo nel 1286. Peckam, nella sua condanna, ha parole severe contro le *profanas vocum novitates* e contro i novatori, *elatiores quam capaciores, audaciores quam potentiores, garruliores quam litteratiores*. E inculca la vecchia scolastica, la sana dottrina di Alessandro di Hales e di S. Bonaventura. Le condanne erano il trionfo momentaneo dei partigiani della filosofia tradizionale che vedevano nelle innovazioni tomistiche delle concezioni pericolose.

§ 2. — Nonostante queste condanne e l'opposizione sorda e aperta di grandi correnti teologiche, il tomismo andò sempre guadagnando terreno e fu sempre più anteposto alla imprecisa filosofia tradizionale dalle menti più spiccatamente filosofiche e dai teologi che volevano fondare la dimostrazione e la difesa delle verità della fede sopra un sistema degno di questo nome.

Poichè l'agostinianismo, più che un sistema di tesi ben definite, era, come è stato dimostrato, un atteggiamento mistico. La verità era ed è per esso una conquista dell'intuizione e dell'amore più che del rigore deduttivo e induttivo del nostro pensiero. Lo agostinismo è più una vita interiore che una filosofia. Ma, per opporsi all'errore che si fa innanzi ar-

mato di dialettica e di argomenti di ragione, e per dare la verità della fede ad anime affamate di razionalità, era necessaria proprio una filosofia. La scienza del teologo dev'essere così rigorosa nelle sue deduzioni come la scienza del filosofo. Ci voleva un sistema. L'unico sistema completo di pensiero rigoroso è dato nel medio evo dal tomismo: ecco perchè il tomismo trionfa. C'era bisogno di una *scienza* cristiana, non di una mistica, e « Thomas d'Aquin avait êssayé de construire cette science chrétienne. Il avait nettement séparé foi et science; il s'était efforcé de n'employer dans son œuvre scientifique que des arguments évidents, valables pour toutes les intelligences, et l'on a dit, avec grande justesse, que la signification profonde du thomisme réside précisément dans cet effort de fonder une philosophie strictement rationnelle » (1).

E questo sistema a base peripatetica non era ingiusto verso l'agostinismo del quale accettava le nozioni fondamentali: anche per Tomaso come per S. Agostino e per S. Bonaventura le creature sono immagini di Dio, vestigi stampati da Dio nella realtà, manifestazioni del Verbo eterno. Anche per Tomaso l'intelligenza non ha che da seguire le tracce delle creature per comprendere la ragione prossima dell'ordine dell'universo, e, in seguito, per elevarsi alla

(1) Bernard Landry. — *Duns Scot*, ed. cit. p. 304. — Vedere in contrario Gilson *op. cit.*, Capitolo XII, p. 326, *in nota*.

ragione ultima di tutte le cose, cioè a Dio. Nelle cose anche per Tomaso si scopre il vestigio di Dio. Gli elementi agostiniani, nel sistema di Tomaso, contribuiranno a dare ad esso completezza e storicità e sopratutto a mostrare nell'Aquinate non un avversario a tutti i costi del vecchio, ma un innovatore che sapeva anche conservare. Tutto questo e gli sforzi dei domenicani sempre più aderenti alle dottrine del loro grande confratello, valsero a provocare nel 1325 la revoca della condanna dal nuovo Vescovo di Parigi Stefano di Borrète. Ma sopra tutti gli altri un avvenimento di straordinaria importanza avea finito di dare già prima tutta l'autorità che meritava all' indirizzo e ai sistemi filosofici inaugurati e difesi dall'Angelico: nel luglio del 1323 ad Avignone Giovanni XXII iscriveva solennemente Tomaso d' Aquino nel novero dei santi, e il Pontefice, in un discorso d'occasione pronunziava la sentenza memorabile: « Egli illuminò la Chiesa di Dio più di qualunque altro Dottore; e riceve maggior profitto chi studia per un anno solo nei libri di lui, che chi segua per tutto il corso della sua vita l'insegnamento degli altri. » L'attuale Pontefice Pio XI ha scritto che Giovanni XXII « con queste parole, sembrò voler canonizzare ad un tempo le sue virtù e la sua dottrina » (1).

(1) Si veda tutta la lettera Enciclica del Pontefice Pio XI al compiersi del VI secolo dalla canonizzazione di S. Tomaso d'Aquino, in *Tomaso d'Aquino* (pubblicazione commemorativa) Ed. « Vita e Pensiero » Milano 1923.

Da quel giorno le adesioni al tomismo, non si contano più; il tilolo di *Doctor communis* che fregia il nome di Tomaso già alla fine del secolo XIII e che è seguìto all'altro titolo *Doctor eximius*, va diventando una realtà. Dante vi contribuisce potentemente. Più tardi, nel 1567, con bolla speciale, Pio V lo innalzava a dignità di Dottore della Chiesa, dopo che nel Concilio di Trento era stata riconosciuta ufficialmente la sovranità spirituale del massimo teologo domenicano. E i tomisti diventano legione. I commentari alle opere di S. Tomaso succedono ai commentari e di essi alcuni segnano delle tappe memorabili nella storia del trionfo delle dottrine tomistiche. Basti fare i nomi di Bernardo d'Auvergne (fine del secolo XIII e principio del secolo XIV), Vescovo di Clermont, che difende il tomismo integrale contro parziali divergenze da esso, e di Roberto di Erfort, che combatte gli avversari della corrente trionfatrice.

§ 3. — Anche nei secoli di decadimento, cioè nel secolo XIV e nella prima metà del XV, ci furono cultori della filosofia tomistica, quantunque purtroppo essi si limitassero a ripetere più che non elaborassero, a dare rilievo, più che allo spirito di essa e alle questioni fondamentali, ad aspetti secondari, specialmente a quelli che lo scotismo metteva in discussione. Ne nacquero polemiche e diatribe senza fine, di poco o di nessun vantaggio. Si ebbe una forte rinascita nella seconda metà del quattrocento, ri-

nascita che raggiunge il suo apogeo nel secolo seguente. Chi non corre col pensiero a Tomaso de Vio, detto il Gaetano (1469–1534), che lavorò quindici anni a scrivere l'opera sua capitale, i *Commentari alla Somma Teologica?* Chi non ricorda l'altro domenicano Francesco Silvestro da Ferrara (1474–1528) e il suo *Commento* alla *Summa Contra Gentes?* A poco a poco i teologi sostituiscono al *Libro delle sentenze* di Pietro Lombardo la *Somma Teologica*: a Lipsia, a Rostock, a Salamanca. A i commenti succedono le esposizioni indipendenti, i trattati sistematici; il tomismo è rielaborato, discusso e sopratutto seguìto. Basta citare alcuni nomi: Francesco de Vittoria (1480-1546), Melchior Cano (1509-1560), Francesco Suarez (1548-1617), l'espressione più completa e più perfetta della scolastica post-tridentina, la più eminente personalità della filosofia scolastica, dopo S. Tomaso, come è stato chiamato, e la cui speculazione s'aggira in gran parte attorno alla Somma di Tomaso d'Aquino.

Chi poi non ricorda Salamanca e Alcalà e Coimbra, questi focolari della scolastica spagnola in genere e del tomismo in ispecie? E non si dimentichi il *Collegium Romanum* fondato da S. Ignazio, nel quale insegnarono un Ledesma (— 1575), un Toledo (1532-1596), un Gabrielle Vasquez (1551-1604) e una gloriosa schiera di professori che fanno delle dottrine di S. Tomaso la base del loro insegnamento e delle loro pubblicazioni. La dottrina tomistica va un po' alla volta eliminando dalle scuole cattoliche le altre

filosofie scolastiche. Non che Duns Scoto e S. Bonaventura vengano dimenticati, ma il loro campo d'influenza si limita sempre più alle varie diramazioni dell'ordine dei Frati minori. E non universalmente.

Dopo un altro periodo di decadenza, il tomismo prese a vigoreggiare in Italia sopratutto nella seconda metà del secolo XVII e il suo vigore andò crescendo fino ai nostri giorni. Nel 1777 usciva a Roma per la prima volta l'opera del domenicano Salvatore Maria Roselli « *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*. Quest'opera — dice un contemporaneo — *avitam philosophiae faciem reaccendit*. Sotto l'influsso di quest'opera e del lavoro dei Padri domenicani, l'ambiente romano si riallacciò — come ha mostrato Amato Masnovo nel suo *Il Neo-Tomismo in Italia* — alla tradizione tomistica, tanto in filosofia che in teologia. Questo influsso e quello di alcuni Gesuiti spagnoli cacciati, come è noto, dal loro paese, si trapiantò ben presto, per ragioni che è inutile menzionare, a Parma e a Piacenza, dove aveva dominato Condillac. E a Piacenza sorse, nel 1880, « a ristorare la perduta filosofia » quel Vincenzo Buzzetti (1777-1824) che si può chiamare l'antesignano della neoscolastica tomistica in Italia e che Amato Masnovo ha tratto da un veramente immeritato oblìo (op. cit.). E come ricordare la restaurazione del neo tomismo senza inchinarci con reverenza davanti a quel gruppo intellettuale e combattivo che faceva capo alla *Civiltà cattolica* nei primi

della seconda metà del secolo XIX? Hanno nomi illustri nel campo del tomismo i principali redattori e collaboratori di quel periodico: Curci, Tapparelli, d'Azeglio, Liberatore, che a Napoli si erano raccolti intorno al Padre Domenico Sordi venuto dalla scuola piacentina del Canonico Buzzetti. Ad essi si aggiunse il Cornoldi, al quale spetta l'onore d'aver fondata a Bologna l'Accademia filosofica di S. Tomaso d'Aquino. Altri nomi di restauratori della Neoscolastica in Italia: Sanseverino e Mons. Talamo.

Nel 1878 e rispettivamente nel 1879 Leone XIII emanava le due *Encicliche inscrutabili Dei consilio* e *Aeterni Patris*. In esse si raccomandava lo studio diretto della Scolastica e specialmente di S. Tomaso d'Aquino. *Providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur,* e s'incitava al compimento del sistema scolastico e specialmente tomistico: *Vetera novis augere et perficere.* La risposta dei fatti a queste Encicliche è troppo recente perchè io la ricordi. Faccio due nomi: *La Revue Néoscolastique* e la *Rivista di filosofia Neoscolastica;* l'Istituto Leone XIII di Lovanio e l'Università Cattolica di Milano. Chi voglia vedere quanto c'è di vivo nel tomismo, esamini le pubblicazioni di questo indirizzo che ha i suoi rappresentanti in tutto il mondo.

§ 4. — Che la filosofia di S. Tomaso, quale l'abbiamo esposta, non sia un sistema perfetto in ogni suo spetto e che abbia quindi bisogno da parte della

filosofia moderna, specialmente da parte della filosofia dello spirito umano non sempre dall'Angelico esaminato profondamente a base di introspezione, ma spesso veduto attraverso categorie metafisiche e concetti generali; che abbiano bisogno di una profonda revisione le teorie estetiche, e di una elaborazione ampia le sue teorie pedagogiche, tutto questo dice semplicemente che la filosofia di S. Tomaso non è un sistema chiuso, ma, come tutti i sistemi, ha del caduco e del perfettibile. Ma i principî della conoscenza, i principî metafisici e i principî etici, con tutti i dualismi di Dio e mondo, di spirito e materia, di oggetto e soggetto e di eteronomia della legge morale sono granitici e sopra di essi si può fabbricare con sicurezza di stabilità a tutta prova. E' un sistema vivo, resistente, aperto a tutti i possibili perfezionamenti che a un sistema possono venire dalle correnti più diverse. E crediamo che questo sistema sempre antico e sempre nuovo rappresenti quella via di mezzo in cui consiste la salute del pensiero. È la sua gloria che non tramonterà.

NOTA BIBLIOGRAFICA

•••

Limitiamo le indicazioni delle opere su S. Tomaso a quelle che possono meglio servire a studî di carattere generale. Per ogni ulteriore notizia rimandiamo il lettore alla bibliografia fondamentale, che ci è servita in parte di fonte per il precedente lavoro: *Bibliographie Thomiste* par P. MANDONNET O. P. e J. DESTREZ, Le Salnchoir, Kain (Belgio) 1921.

I. — OPERE FILOSOFICHE DI S. TOMASO.

a) Commentarî ad Aristotele:

1265 (circa) - *In 8 libros Physicorum;*
1265 (circa) - *In 12 libros Metaphysicorum;*
1266 (circa) - *In primum librum de Anima;*
1266 (circa) - *In secundum et tertium libros de Anima;*
1266 (circa) - *In librum de Sensu et Sensato;*
1266 (circa) - *In librum de Memoria et Reminiscentia;*
1266 (circa) - *In 10 libros Ethic. ad Nicom.;*
1268 (circa) - *In 4 primos libros politicorum;*
1268 (o dopo) - *In Posteriores Analyticorum;*
1269-1271 - *In Periermeniam;*
1269-1271 - *In 4 libros Metereorum;*
1272-1273 - *In 3 primos libros de Coelo et Mundo;*
1272-1273 - *In 2 libros de Generatione et Corruptione;*

b) Opere filosofiche originali:

1255 - *De principiis Naturae;*
1256 - *De Ente et essentia;*
1257-1258 (circa) - *In librum Boetii de Hebdomadibus;*
1265-1266 - *De Regimine Judaeorum;*

1269-1272 - *De Rege et Regno sive de Regimine Principum;*
1269-1272 - *De occultis operationibus Naturae;*
1269-1273 - *In librum de causis;*
1270 - *De unitate intellectus;*
1270 - *De Aeternitate Mundi;*
1272-1283 - *De Substantiis separatis sive de Natura Angelorum.*
1273 - *De mixtione elementorum;*
1273 - *De Motu cordis.*

c) Edizioni delle opere di S. Tomaso:

Fra le edizioni complete indichiamo le seguenti: *S. Thomae Aquinatis Ord. Praed. Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Cum tabula aurea F. Petri a Bergamo seu indice rerum alphabetica et supplemento.* Parmae, typis Petri Fiaccadori, 1862-73, 25 vol. in fol. *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Sacri Ord. F. T. Praedicatorum, Opera Omnia... Studio St. Tretté et P. Maré (cui accedunt index generalis seu tabula aurea P. de Bergamo, et index locorum omnium s. script. explicatorum)* Paris, Vivés, 1871-1880 34 vol. in 4°; Paris, Vivés 1889-1890, 34 vol. in 4°. - *S. Tomae Aquinatis doctoris angelici, Opera Omnia, jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita.* Roma, 1882-1920, 13 vol. in fol.

Fra le edizioni di singole opere filosofiche citiamo: *Thomae Aquinatis doctoris angelici commentaria in tres libros Aristotelis de Anima.* Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1901, pp. 260; M. De Maria, - *Thomae Aq. Opusc. de ente et essentia, commentariis Cajetani illustratum.* Romae, 1907, pp. IV-283; E. Bruneteau, - *De ente et essentia Divi Thomae, texte latin precédé d'une introduction, accompagné d'une traduction et d'un double commentaire*

historique et philosophique, Paris, Bloud et Gorp, 1914, in 12°, pp. 160; *Soncti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis Praedicatorum in Metaphisicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M. R. Cathala O. P.* Taurini, P. Marietti, 1915. In 8°, pag. XII-798; *T. D'Aquino, Opuscoli e testi filosofici*, scelti e annotati da BRUNO NARDI, vol. 2, Bari, Laterza.

II. — FONTI BIOGRAFICHE E STORICHE.

Acta Sanctorum, t. I, pp. 655-747, Venezia, 1735 (Cfr. *Bibliotheca hagiografica latina*, Bruxelles 1880; DENIFLE CHATELAIN, - *Chartularium Univ. Parisiensis*, I e II, Parigi 1889; G. CERRINI, - *Vita e scrittura di S. Tom. d'Aq.* Milano, Confalonieri 1903; J. A. ENDRES, - *Th. von Aq.* (« Weltgeschichte in Karakterbildern ») Mainz, Kirkheim 1910; P. CONVAY, - *Saint Thomas Aquinas, of the order of Preachers*, London, Longmans Green 1911; J. MAUSBACH, - *Thomas von Aquin*, (Wetzer u. Weltes Kirchenlexicon, XI, 1626-1661), Freiburg in Breisgau, 1880; M. BAUMGARTNER, *Thomas von Aquin* (Grosse Denker), Leipzig, 1911; GUILLELMUS DE TOCCO, - *Historia Beati Thomae de Aquino, Ordinis Fratrum Praedicatorum*. Nouvelle édition par D. Prümmer O. P. in *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Tolosa 1912; PETRUS CALO O. P., - *Vita S. Thomae Aquinatis* (ivi 1911).

III. - OPERE VARIE SU S. TOMASO E SUL TOMISMO.

A. STÖCKL. - *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz, Kirchheim, 1824-1866; V. LILLA, - *La mente dell'Aquinate e la filosofia moderna*, Torino, 1873; S. FALAMO, *Il Rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna*, 1878; B. HAUREAU, - *Histoire de la philosophie scolastique*,

Parigi 1880; M. CORNOLDI, - *La filosofia scolastica speculativa di S. Tomaso d'Aquino*, Bologna, 1881; S. SCHIFFINI, *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, Torino, 1894; FARGES, BRIN ET BARBEDETTE, - *Philosophia scolastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis optata*, Parigi, Berche et Tralin, 1894; J. GREDT, - *Elementa philosophiae aristoteliae-thomisticae*, Roma, Desclée, 1899; DE WULF, - *Introduction à la philos. néo-scholastique*, Paris, Alcan 1904; P. MANDONNET. - *Sigier de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle*, Louvain, 1909-1910; *Des ecrits authentiques de S. Thomas d'Aq.*, Fribourg (Suisse) 1911; A. D. SERTILLANGES, - *St. Th. d'A.*, Paris, Alcan 1910; M. GRABMANN: - *Th. von Aq.*, München 1912 (vers. italiana, ed. « Vita e Pensiero », Milano); A. MASNOVO. - *Il Neo-Tomismo in Italia*, Milano, Ed. « Vita e Pensiero »; *S. Tom. d'Aq.*, (Pubbl. commem. del VI centenario della canonizzazione) « Vita e Pensiero », Milano 1923; F. OLGIATI. - *L'anima di S. Tomaso*, « Vita e Pensiero ». Milano 1924; A. GEMELLI. - *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tom. d'A.*, « Vita e Pensiero », Milano 1924.

INDICE

I. — LA VITA. — § 1. Importanza del Tomismo nei tempi presenti. - § 2. Nascita e primi studî di S. Tomaso. - § 3. Alberto Magno. Piano di lavoro di Alberto Magno e di Tomaso d' Aquino. - § 4. Platone e Aristotele nella cultura medioevale. - § 5. L' Averroismo e le condanne delle opere aristoteliche. - § 6. Insegnamento di S. Tomaso a Parigi. Suo ritorno in Italia. Nuovo insegnamento a Parigi e opposizioni a Sigieri di Brabante. - § 7. Ultimi anni. La morte. . . . . pag. 5

II. — FILOSOFIA E TEOLOGIA. — § 1. Natura e divisione della Filosofia. - § 2. Verità di fede e verità di ragione; relazioni tra Teologia e Filosofia. - § 3. Origine trascendente dei concetti della ragione: corrispondenza fra le leggi dell'Essere e le leggi del pensiero. . . . . » 19

III. — L'UOMO E IL MONDO. — § 1. Lo studio dell'uomo in S. Tomaso. - § 2. L'anima come entelechia; creazionismo. - § 3. Anima e corpo. - § 4. Teoria della conoscenza. - § 5. Il Mondo: sua essenza razionale. - § 6. Forma e materia. . . . . » 29

IV. — DIO. — § 1. L'idea di Dio. - § 2. Prove dell'esistenza di Dio. - § 3. Conoscenza analogica di Dio. - § 4. Attributi dell' Intelligenza divina: Sapienza e Providenza. - § 5. L'amore come atto primordiale della volontà . . . . . pag. 47

V. — LE IDEE ESTETICHE DI S. TOMASO. — § 1. Obiettività del Bello. - § 2. Tendenza dell'uomo alla contemplazione del Bello. § 3. Il Bello come visione della *perfectio rei* e della *integritas*. . . . . » 55

VI. — FONDAMENTALI TEORIE ETICHE DI S. TOMASO: § 1. Appetito e volontà. - § 2. La Filosofia morale. - § 3. Carattere pratico della Filosofia morale. - § 4. Il problema dei fini e dei principî dell'azione. - § 5. La legge eterna e la legge naturale. - § 6. La legge umana. - § 7. Variabilità delle leggi. - § 8. La virtù e le passioni. - § 9. La beatitudine. . . . . » 63

VII. — LA PEDAGOGIA DI S. TOMASO. — § 1. Il fatto educativo. - § 2. L'opera del maestro. - § 3. Importanza dell'intelletto. - § 4. Autoeducazione ed eteroeducazione. - § 5. L'educazione come missione di carità. . . » 85

VIII. - IL TOMISMO NELLA SUA STORIA. — § 1. Le condanne di Stefano Tempier, di Roberto di Canterbury e di Giovanni Peckam. - § 2. Progressiva affermazione del Tomismo; canonizzazione di S. Tomaso; trionfo del Tomismo negli inizî del secolo XIV. - § 3. Il Tomismo dal secolo XIV ai giorni nostri. - § 4. Conclusione . . » 107

NOTA BIBLIOGRAFICA. . . . . » 117

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

58931

G. MAGGIORE
DELLA R. UNIVERSITÀ DI SIENA

FICHTE

I. — FICHTE UOMO E FILOSOFO: § 1. Nascita e primi studi. - § 2. Conversione al Kantismo. - § 3. Il periodo di Jena e i successi scientifici e accademici. - § 4. La lotta per l'ateismo. - § 5. Periodo di Berlino. - § 6. Passaggio ad Erlangen e apostolato patriottico. - § 7. Morte.

II. — IL PROBLEMA DELLA SCIENZA: § 1. La critica di Kant e la Dottrina della Scienza. - § 2. L'idealismo pratico. - § 3. La Dottrina della scienza come dottrina della vita. - § 4. Il principio della scienza. - § 5. La deduzione delle categorie. - § 6. Il conoscere. - § 7. L'agire.

III. — IL MONDO DELLA LIBERTÀ: § 1. Il concetto di libertà nel suo svolgimento. - § 2. Deduzione del diritto. - § 3. Attualità del diritto. - § 4. Lo Stato. - § 5. Deduzione della Morale. - § 6. Forma e contenuto dell'azione morale. - § 7. La libertà e il male. - § 8. Il dovere - § 9. La Politica.

IV. — LA VITA RELIGIOSA: § 1. Dall'Etica alla Religione. - § 2. La Trascendenza. - § 3. Dio come certezza morale. - § 4. L'immanenza. - § 5. La storicità del divino. - § 6. La religione come dottrina della vita.

V. — VALORE STORICO E SPECULATIVO DELLA FILOSOFIA FICHTIANA: § 1. Il divenire del pensiero fichtiano. - § 2. L'accusa di dualismo. - § 3. Rivendicazione dell'unità. - § 4. Dio e Logo. - § 5. Caratteristica dell'idealismo di Fichte. - § 6. Suo valore speculativo.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

IN PREPARAZIONE:

SILVIO TISSI. — **DESCARTES**

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)

VALENTINO PICCOLI

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PREFAZIONE.

I. — I PROBLEMI FILOSOFICI: § 1. Finalità del corso. - § 2. I problemi filosofici fondamentali. - § 3. I problemi pratici. - § 4. Le discipline filosofiche. - § 5. La filosofia intesa come ricerca degli universali e degli assoluti.

II. — Il MATERIALISMO: § 1. I fondamentali atteggiamenti del pensiero umano. - § 2. La posizione materialistica. - § 3. L'ilozoismo dei filosofi jonici. Gli atomisti. L'epicureismo e successiva decadenza del materialismo. - § 4. Il materialismo contemporaneo: Moleschott, Buechner, Haechel. - § 5. La teoria dell'evoluzione: Darwin ed Haeckel. - - § 6. Osservazioni critiche.

III. — L'IDEALISMO: § 1. La posizione idealistica. - § 2. Socrate. - § 3. Platone. - § 4. L'idealismo dogmatico come genesi del criticismo e dell'idealismo spiritualistico.

IV. — IL CRITICISMO DI KANT: § 1. La critica dell'idealismo ontologico. - § 2. Principi fondamentali del criticismo kantiano. — § 3. L'etica di Kant. Influenza del pensiero kantiano.

V. — L'IDEALISMO POST-KANTIANO: § 1. Fichte. - § 2. Hegel. - § 3. Influenza del pensiero hegeliano.

VI. — IL POSITIVISMO: § 1. Genesi del metodo positivista. - § 2. Augusto Comte. - § 3. La religione del positivismo. - § 4. Erberto Spencer. - § 5. Roberto Ardigò. - § 6. Influenza del positivismo sulla coltura.

VII. — LO SCETTICISMO: § 1. Genesi psicologica dello scetticismo. Lo scetticismo dei sofisti. - § 2. Lo scetticismo post-socratico da Pirrone a Sesto Empirico. - § 3. Lo scetticismo moderno: David Hume.

VIII. — IL PESSIMISMO: § 1. Genesi del pessimismo. - § 2. Giacomo Leopardi. - § 3. Arturo Schopenhauer. - § 4. La reazione di Federico Nietzsche.

IX. — L'ANTI-INTELLETTUALISMO: § 1. Henri Bergson e il metodo dell'intuizione. - § 2. William James e il pragmatismo. - § 3. Considerazioni conclusive: le tradizioni filosofiche nella storia del pensiero.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

INDICE DEI NOMI.

EDIZIONI ATHENA — Via Vigentina, 7-9 — MILANO (14)

GIUSEPPE MAGGIORE
DELLA R. UNIVERSITÀ DI SIENA

HEGEL

I. — LA VITA E L'OPERA DI HEGEL: § 1. I primi anni. - § 2. La formazione intellettuale. - § 3. Il problema religioso. - § 4. Maturità filosofica. - § 5. Il soggiorno a Norimberga. - § 6. Periodo di lotta. - § 7. Gli ultimi anni.

II. — LA LOGICA: § 1. La nuova logica. - § 2. Rapporto di essere e pensiero. - § 3. Definizione della logica. - § 4. Le categorie. . § 5. Divisione della logica. - § 6. L'essere. - § 7. L'essenza. - § 8. Il concetto.

III. — LA FILOSOFIA DELLA NATURA: § 1. L'idealizzazione della natura. - § 2. I tre gradi della natura.

IV. — LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO: § 1. Concetto dello spirito. - § 2. Divisioni. - § 3. Antropologia. - § 4. Fenomenologia dello spirito. - § 5. Psicologia. - § 6. Praticità. - § 7. Lo spirito oggettivo. - § 8. Moralità e diritto. - § 9. Bene e male. - § 10. Lo spirito come eticità. - § 11. Lo Stato. - § 12. La storia. - § 13. Arte, religione, filosofia.

V. — LA VITALITÀ DELL'HEGELISMO: § 1. Stile e pensiero in Hegel. - § 2. Caratteri specifici della filosofia di Hegel. - § 3. La fortuna dell'hegelismo. - § 4. L'hegelismo in Italia, in Inghilterra, in America. - § 5. Conclusione.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

EDIZIONI ATHENA — VIA VICENTINA, 7-9 — MILANO (14)

E. P. LAMANNA
DELLA R. UNIVERSITÀ DI FIRENZE

KANT

SOMMARIO DEL VOLUME PRIMO

IL SAPERE E LA NATURA

I. — CENNI BIOGRAFICI: § 1. L'infanzia: l'educazione pietistica. - § 2. I primi studi: la filosofia di Wolff e la fisica di Newton. - § 3. L'attività filosofica di Kant dal 1755 al 1770: l'influenza degli empiristi inglesi e di Rousseau. - § 4. L'attività filosofica di Kant dal 1770 al 1797. - § 5. Il conflitto con l'autorità politica. La morte.

II. — LO SVILUPPO DEL PENSIERO KANTIANO: § 1. Continuità nello sviluppo del pensiero kantiano. - § 2. Il problema del «metodo» della filosofia e il razionalismo. - § 3. La reazione di Kant al logicismo wolffiano: *a*) l'irriducibilità del reale al pensabile. - § 4. *b*) L'indimostrabilità del soprasensibile: Dio e il mondo degli spiriti. - 5. Dommatismo precritico di Kant: la filosofia come scienza dei «concetti irriducibili» dell'esperienza. - § 6. Esempio: il concetto di spazio. - § 7. Avviamento al criticismo: *a*) lo spazio e il tempo come forma a priori della sensibilità. - § 8. *b*) Importanza del problema critico della conoscenza.

III. — IL PROBLEMA CRITICO DELLA CONOSCENZA: § 1. Occasione della «Critica»: è possibile un sapere metafisico? - § 2. Risultati dell'indagine precritica sulla conoscenza. - § 3. L'illusione dell'empirismo e i giudizi sintetici a posteriori. - § 4. L'illusione del razionalismo e i giudizi analitici. - § 5. I giudizi sintetici a priori - § 6. La realtà naturale e il sapere obiettivo come sintesi a priori costitutiva dell'esperienza. - § 7. La Critica della Ragion Pura.

IV. — LE FORME A PRIORI DELLA SINTESI CONOSCITIVA: § 1. Le forme pure dell'intuizione sensibile: lo spazio e il tempo. - § 2. Le forme pure dell'intelletto: le categorie.

V. — LA SINTESI A PRIORI IN ATTO: § 1. La identità dell'io nel variare delle rappresentazioni. - § 2. La correlatività dell'io e del non-io. - § 3. La «coscienza generale» e l'«appercezione trascendentale». - § 4. Il rapporto dell'universale (categoria) col particolare (intuizione).

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)

VI. — FENOMENI E COSE IN SÈ: § 1. L'io legislatore della natura e il principio dell'esperienza possibile. - § 2. La fenomenalità della conoscenza. - § 3. Fenomenismo e idealismo soggettivistico. - § 4. Le cose in sè e i noumeni. - § 5. Le idee della ragione e l'«illusione trascendentale». - § 6. La funzione positiva delle idee della ragione.

•••

SOMMARIO DEL VOLUME SECONDO

ETICA E TELEOLOGIA

I. — LA MORALE E IL SOPRASENSIBILE: IL PROBLEMA CRITICO DELLA MORALE: § 1. La volontà e il bene. - § 2. La «metafisica dei costumi». - § 3. Il bene morale. - § 4. I beni soggettivi e i principî pratici materiali. - § 5. La volontà buona e il principio pratico formale.

II. — LA MORALE E IL SOPRASENSIBILE: LA LEGGE E LA LIBERTA': § 1. La volizione dell'universale. - § 2. L'umanità come fine. - § 3. L'autonomia. - § 4. L'autonomia e la libertà. - § 5. La possibilità del male. - § 6. La legge morale come sintesi a priori pratica e il problema della sua possibilità. - § 7. L'«io devo» e l'«io penso». - § 8. Il carattere intelligibile e le sue manifestazioni nel tempo.

III. — IL SOPRASENSIBILE NEL SENSIBILE: L'ESIGENZA DELL'UNITA': § 1. La finalità come principio unificatore. - § 2. L'attuazione della legge della libertà nella natura e il concetto del sommo bene. - § 3. La finalità e la facoltà del giudizio.

IV. — IL SOPRASENSIBILE NEL SENSIBILE: LA FINALITÀ ESTETICA: § 1. Analisi del concetto del bello. - § 2. L'universalità dei giudizi estetici. - § 3. Il concetto del sublime.

V. — IL SOPRASENSIBILE NEL SENSIBILE: LA TELEOLOGIA DELLA NATURA: § 1. La considerazione teleologica della natura. - § 2. L'uomo, come persona, scopo finale dell'universo. - § 3. La «cultura» scopo ultimo dell'ordine naturale della storia.

VI. — IL PRIMATO DELLA RAGION PRATICA. CONCLUSIONE: § 1. I postulati religiosi della Ragion Pratica. - § 2. La scienza e la fede: il primato della Ragion Pratica - Conclusione.

NOTA BIBLIOGRAFICA.

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO

NOVITÀ PRATICA

AGENDA-RIPETITORE DEGLI STUDENTI

(ATHENA)

Unica nel suo genere, la nostra Agenda NON È UN DIARIO e non vuole sostituirsi al Diario. — È un *notes* per appunti di carattere culturale: un promemoria di nozioni, di commenti, di formole, di regole, di date, di fatti storici, ecc.

Tavole e riassunto di **Latino, Greco, Francese, Tedesco, Inglese, Letteratature italiane, Letterature classiche, Matematica, Fisica, Chimica,** ecc. ecc.

UN AMPIO ESTRATTO DEL NUOVO VIGENTE REGOLAMENTO

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ
••

CESARE RANZOLI
BOUTROUX
••

S. CARAMELLA
CROCE
••

G. CHIAVACCI
MICHELSTAEDTER

SILVIO TISSI
JAMES
••

LUIGI EMERY
BLONDEL
••

S. CARAMELLA
GENTILE
••

SANTINO CARAMELLA
BERGSON

Pubblicati:

C. RANZOLI — **BOUTROUX**
S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

Questa serie è intesa a illustrare **i grandi indirizzi nei quali si è via via determinata la speculazione filosofica di ogni tempo.** Essa consterà di brevi ma esaurienti esposizioni compiute attraverso l'esame dello svolgimento storico della filosofia, nelle sue forme fondamentali di

IDEALISMO
MATERIALISMO
POSITIVISMO
CRITICISMO
SCETTICISMO
EMPIRISMO
RELATIVISMO
PESSIMISMO
ECC.

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)

COLLABORATORI DELLA BIBLIOTECA

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Vladimiro Arangio-Ruiz, del R. Liceo di Parma.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Bonaiuti, della R. Università di Roma.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci, del R. Liceo di Jesi.
P. Emilio Chiocchetti, (O. F. M.) della Università Cattolica di Milano.
Eugenio Di Carlo, dell'Università di Camerino.
Luigi Emery, corrispondente parigino del « Resto del Carlino ».
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
G. Maggiore, della R. Università di Siena.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
P. Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Cesare Ranzoli, della R. Università di Genova.
Giuseppe Ravegnani.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, della Università Cattolica di Milano.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Erminio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.

EDIZIONI ATHENA — VIA VICENTINA, 7-9 — MILANO (14)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

••

CARLO CAVIGLIONE
PLATONE

••

V. ARANGIO-RUIZ
PLOTINO

••

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

••

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

••

PAOLO ROTTA
SPINOZA

••

E. PAOLO LAMANNA
LEIBNIZ

VALENTINO PICCOLI
VICO

••

PAOLO ROTTA
BERKELEY

••

E. PAOLO LAMANNA
KANT

••

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

••

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

••

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

••

CESARE RANZOLI
LOTZE

Pubblicati:

P. ROTTA — **SPINOZA**
G. MAGGIORE — **HEGEL**
Z. ZINI — **SCHOPENHAUER**
E. P. LAMANNA — **KANT.**
G. MAGGIORE — **FICHTE.**
P. E. CHIOCCHETTI — **S. TOMASO.**

EDIZIONI ATHENA — VIA VICENTINA, 7-9 — MILANO (14)